LUCIAN BOIA

Jocul cu trecutul

ISTORIA ÎNTRE ADEVĂR ȘI FICȚIUNE



HUMANITAS

LUCIAN BOIA s-a născut la 1 februarie 1944 în București. Studii: Facultatea de Istorie a Universității din București între 1962 și 1967. Doctor în istorie în 1972 cu o teză despre omul politic transilvănean Eugen Brote. Carieră universitară la Facultatea de Istorie a Universității din București: asistent din 1967, lector în 1977 (poziția cea mai „înaltă" atinsă sub regimul comunist); profesor titular în 1990. Secretar general (1980–1983) și vicepreședinte (1983–1990) al Comisiei Internaționale de Istorie a Istoriografiei, creată, din inițiativa sa, cu ocazia Congresului Internațional de Științe Istorice desfășurat la București (1980). Fondator și director al Centrului de Istorie a Imaginarului înființat în 1993 în cadrul Universității din București.

Direcții de cercetare: mișcarea națională a românilor din Transilvania și relațiile dintre popoarele monarhiei habsburgice; istoriografia universală și românească și unele probleme teoretice și metodologice ale istoriei; istoria imaginarului (mitologii științifice, politice și istorice).

Cărți publicate: *Eugen Brote (1850–1912),* Editura Litera, București, 1974; *Evoluția istoriografiei române*, Tipografia Universității București, 1976; *Relationships between Romanians, Czechs, and Slovaks (1848–1914)*, Editura Academiei, București, 1977; *Mari istorici ai lumii*, Tipografia Universității București, 1978; *Das Jahrhundert der Marsianer* (în colaborare cu Helga Abret), Heyne Verlag, München, 1984; *Probleme de geografie istorică*, Tipografia Universității București, 1985; *L'Exploration imaginaire de l'espace*, La Découverte, Paris, 1987; *La Fin du monde. Une histoire sans fin*, La Découverte, Paris, 1989 (traducere în japoneză, 1992); *La Mythologie scientifique du communisme*, Paradigme, Caen–Orléans, 1993; *Entre l'Ange et la Bête. Le mythe de l'Homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Plon, Paris, 1995 (traducere în spaniolă, 1997); *Istorie și mit în conștiința românească*, Humanitas, București, 1997.

Lucrări apărute sub direcția sa: *Études d'historiographie*, Tipografia Universității București, 1985; *Great Historians from Antiquity to 1800. An International Dictionary* și *Great Historians of the Modern Age. An International Dictionary*, Greenwood Press, New York–Westport–Londra, 1989 și 1991; *Mituri istorice românești*, Editura Universității București, 1995; *Miturile comunismului românesc*, vol. I–II, Editura Universității București, 1995–1997; *Miturile comunismului românesc* (reeditare), Nemira, București, 1998.

În pregătire: *Introduction à l'histoire de l'imaginaire* și *Essai sur le mythe de la longévité.*

LUCIAN BOIA

Jocul cu trecutul

ISTORIA
ÎNTRE ADEVĂR ȘI FICȚIUNE



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0851-9

Către cititor

Ceea ce urmează nu are mai nimic în comun cu un tratat erudit de teorie a istoriei. Am făcut abstracție, în mod deliberat, de aproape tot ce s-a scris în materie. Nu m-a interesat să reiau vechi argumente, ci să-mi expun propriile idei. Puținele referiri bibliografice trimit la acele contribuții care mi-au oferit, în mai mare măsură, puncte de sprijin pentru o construcție care, în ansamblu, îmi aparține. Este o lucrare întru totul personală, ceea ce nu înseamnă că este și întru totul originală. Nu pot gîndi altfel de cum gîndesc măcar unii dintre contemporanii mei. Se va observa lesne că mă înscriu pe linia unui relativism științific, tot mai insistent afirmat de cîteva decenii încoace. Iar în perimetrul strict al istoriei, mă asociez interpretărilor care iau în considerare *textul* sau *discursul*, ca elaborări relativ autonome față de trecutul la care se referă și dependente totodată de structurile imaginarului și de acțiunea ideologiilor.

Pornind de la istorie, mă reîntorc la istorie după o lungă peregrinare prin lumi imaginare. Atunci cînd m-am lăsat sedus de istoria imaginarului, nu am inclus pentru început și istoria printre domeniile susceptibile de a fi interpretate tot prin imaginar. M-au preocupat mai întîi ficțiunile cosmice, apoi impresionantul arsenal al „sfîrșitului lumii". M-am oprit asupra experimentului comunist, văzut ca mitologie științifică materializată. Am urmărit

gama plăsmuirilor biologice, regulile potrivit cărora sînt inventați „oameni diferiți“ sau devin „diferiți“ oameni ca oricare alții. Aceste drumuri prin imaginar m-au pus în fața unor permanențe ale spiritului uman, în fața, de fapt, a unui adevăr simplu, atît de simplu încît aproape nu-l mai luăm în seamă: acela că totul trece prin mintea noastră, prin imaginația noastră, de la cea mai sumară reprezentare pînă la cele mai savante alcătuiri. Ce altă sursă ar putea să existe? Iar ceea ce imaginăm nu este niciodată gratuit. Nu există ficțiune lipsită de sens. Pînă și pe planetele cele mai îndepărtate proiectăm speranțele, prejudecățile și iluziile noastre, ideologiile noastre, preocupările noastre curente.

Cu atît mai mult în istorie, mijloc privilegiat de exprimare a conștiinței colective. Istoria este și ea o construcție intelectuală, nu un dat obiectiv. A sosit momentul să mă aplec asupra ei, încercînd să o aliniez la ceea ce mi se pare a fi un sistem global de interpretare. *Istoria imaginarului* nu poate lăsa în afară *imaginarul istoric*. Cercul este astfel închis. Mi-am propus, într-o primă etapă, în *Istorie și mit în conștiința românească*, să descifrez sensurile raportării românilor la propria lor istorie. Însă românii nu fac excepție, decît prin anume accente particulare. Există o logică a istoriei în genere, un mecanism propriu reelaborării și actualizării trecutului. Istoria își are *condiția* ei; despre această condiție și despre multe alte lucruri în legătură cu istoria, așa cum le înțelege autorul, va fi vorba în prezentul eseu.

Un cuvînt cu două înțelesuri

Inventăm cuvinte și apoi ne lăsăm subjugați de ele. Fără cuvinte nu ar exista cunoaștere, dar tot cuvintele se constituie în entități independente, obstacole care se interpun între noi și „lumea adevărată". Ne apropie și în același timp ne îndepărtează de esența lucrurilor. Independența de spirit presupune o stare de vigilență semantică, neacceptarea tiraniei acestor inevitabili intermediari.

Istoria este un asemenea cuvînt derutant. Puțini se gîndesc la sensurile lui. Istoria este istorie, o știm cu toții. Nici istoricii, cu puține excepții, nu merg mai departe. Ei *fac* istoria mai curînd decît o gîndesc.

Ar trebui de la bun început să fim puși în gardă, fiindcă istoria, ca „știință", prezintă curioasa particularitate de a purta același nume cu obiectul cercetării ei. Cu alte cuvinte, misiunea istoriei este de a reconstitui istoria. Numim la fel două concepte diferite, oricît am vrea să le apropiem: istoria în desfășurarea ei efectivă și istoria ca reprezentare. Imaginea aspiră să se confunde cu realitatea. Ceea ce este o erezie, și nu chiar inocentă. Identificarea celor doi termeni se hrănește din nevoia adînc resimțită de ancorare în trecut. Istoria este unica realitate pe care o putem invoca (totul reducîndu-se pînă la urmă la istorie) și ar fi de neconceput să o lăsăm să ni se scurgă printre degete. Trecutul înseamnă legitimare și justificare. Fără trecut, nu mai putem fi siguri de nimic.

Că ne aflăm în fața unei iluzii, aproape nici nu ar mai trebui demonstrat. Cum să reînvii istoria, cum să o aduci în prezent? Este prea mare pentru a încăpea între copertele unei cărți, prea mare pentru a fi cuprinsă fie și între zidurile unei biblioteci.

Atragerea istoriei spre noi presupune, așadar, mai întîi de toate, un proces de selecție. O selecție extrem de drastică, în urma căreia ceea ce rămîne, cantitativ vorbind, este infim față de „încărcătura" reală a trecutului. Se poate totuși avansa, și în această privință, un argument susceptibil de a ne liniști. Selectăm, firește, dar nu orice și oricum. Alegem elementele importante, reprezentative, semnificative. Istoria pe care o producem este mai mică decît istoria reală, dar îi seamănă pînă la identificare. Este istoria cea mare redusă la scară, replica ei sintetică. Iată-ne aparent asigurați. Cu condiția de a avea o încredere nemărginită în cuvinte. Oare cuvintele nu ne joacă din nou o festă? Ce înseamnă: important, reprezentativ, semnificativ? Trebuie să mărturisim că nu înseamnă altceva decît ceea ce vrem noi să însemne.

S-a prăbușit sau nu Imperiul Roman?

În anul 476, Odoacru, regele herulilor, l-a izgonit de pe tron pe Romulus Augustulus, ultimul împărat roman al Apusului. Acest fapt poartă un nume universal celebru: „căderea Imperiului Roman". A fost privit multă vreme ca evenimentul major al întregii istorii; s-a prăbușit atunci cea mai amplă și mai durabilă construcție politică pe care a cunoscut-o omenirea, și-a încheiat cariera strălucitoarea

civilizație antică și s-a făcut marele pas de la Antichitate la Evul Mediu. Fapt curios, contemporanii nu par să fi observat ceva. Cum să-și imagineze de altfel că și-au încheiat ziua în Antichitate și s-au trezit a doua zi în Evul Mediu? Nu au sesizat însă nici faptul mai prozaic al dispariției imperiului. O veche dilemă ne întîmpină în acest punct. Contemporanii sînt ei oare observatori privilegiați ai propriei istorii sau rătăcesc în neștire printre arcanele ei precum Fabricio del Dongo pe cîmpul de bătălie de la Waterloo? Cu alte cuvinte, istoria se vede și se înțelege mai bine din interior sau din afară, de aproape sau de departe? Greu de spus care ar fi postul optim de observație, cu siguranță însă că din fiecare loc istoria se vede diferit.

Oamenii de la 476 aveau motivele lor să nu vadă nimic ieșit din comun. Herulii lui Odoacru nu erau o prezență insolită. De cîteva generații frontierele încetaseră de a mai fi impermeabile și valuri de „barbari“ se revărsau fără încetare în lumea romană. Provinciile erau deja pierdute. Imperiul se divizase la 395. Acum, Odoacru trimitea însemnele imperiale la Constantinopol, recunoscînd autoritatea unui singur împărat. Ceea ce mai tîrziu s-a considerat a fi o prăbușire a putut părea în epocă drept reunificare. Imperiul devenea iarăși *unul*. De altfel, principalele instituții romane au supraviețuit fatidicului an. Netulburați, vreme de încă trei sferturi de veac, consulii au continuat să se succeadă la Roma, întocmai ca sub imperiu sau, mai înainte, în timpul republicii; senatul, de asemenea, s-a menținut. Spre mijlocul secolului următor, împăratul de la Constantinopol, Iustinian, și-a extins autoritatea *efectivă* asupra unei bune părți din Imperiul de Apus, chiar dacă nu pentru multă vreme. De altfel, ceea ce erudiții au numit mai tîrziu Imperiu Bizantin s-a

numit, de fapt și de drept, pînă la sfîrșit, pînă la căderea Constantinopolului sub turci, Imperiu Roman. În Apus, Carol cel Mare la anul 800 și Otto cel Mare în 962 au reconstituit același imperiu. Oficial, „Sfîntul Imperiu Roman“ a durat pînă în anul 1806, cînd Napoleon, pe cale de a atașa Europa propriului său proiect imperial, a pus capăt ficțiunii, determinîndu-l pe împăratul „roman“ să-și spună, mai modest, împărat al Austriei, ceea ce și era în realitate. Pînă într-o epocă recentă, cînd construcțiile imperiale s-au multiplicat (astăzi oricine poate deveni împărat dacă vrea și dacă circumstanțele îi permit, așa cum a procedat micul dictator Bokassa în Africa Centrală), imperiul, real sau imaginar, era *unul*, universal și, evident, roman. Chiar Moscova și-a început cariera imperială transfigurîndu-se simbolic într-o a treia Romă (după Roma cea adevărată și Constantinopol). S-a crezut multă vreme că formula romană este ultima alcătuire imperială, nemaiurmîndu-i decît sfîrșitul lumii și Judecata de Apoi (sau, potrivit unei versiuni alternative, regatul mesianic). Cum lumea, evident, continua să existe, își continua existența și imperiul, potrivit unei argumentații de o logică fără cusur.

Se explică astfel de ce „căderea Imperiului Roman“ a fost descoperită mult mai tîrziu. Evenimentul și-a luat însă revanșa și, timp de secole, faimoasa dată a stat înscrisă în cărțile de istorie cu cifre mai apăsate decît oricare alta. Dar, de cîtva timp, lucrurile iau o nouă întorsătură. În măsura în care structurile tind să ne preocupe mai mult decît evenimentele, nu prea mai avem ce face cu anul 476. Odoacru, Romulus Augustulus — cui îi mai pasă de aceste personaje? Interpretările actuale se apropie oarecum (chiar dacă din motive diferite) de perspectiva celor care au trăit atunci și se deosebesc de teoria

catastrofică a eruditilor moderni care au concentrat și dramatizat peste măsură procesul tranziției de la Antichitate la Evul Mediu. Avem de a face nu cu un moment, ci cu o lungă evoluție, cîteva secole înainte de prăbușirea Imperiului Roman, cîteva secole după, în cursul cărora s-a reelaborat un întreg sistem de civilizație. Teza marelui istoric belgian Henri Pirenne, sintetizată în formula „Mahomed și Carol cel Mare“, este grăitoare pentru trecerea de la un sistem de interpretare la altul. Personajele-simbol nu mai sînt Odoacru și Romulus Augustulus, ci Mahomed și Carol cel Mare, iar faza decisivă se deplasează din secolul al V-lea în secolele VII–VIII. Totodată, evoluțiile economice devin mai semnificative decît cele politice. Potrivit lui Pirenne, cucerirea arabă (Mahomed) ar fi rupt în două spațiul mediteranean, ruinînd comerțul antic și împingînd Europa Occidentală spre economia naturală și sistemul social-instituțional al feudalismului (Carol cel Mare). Teza în sine nu a convins. Ea ilustra însă scoaterea discuției de sub obsedantul an 476 și deschiderea ei spre o abordare structurală, cu multiplele variante și interpretări care decurg de aici.

Ceea ce ne interesează pentru moment sînt avatarurile unui fapt care a început prin a nu exista, a devenit apoi un reper istoric incontumabil și, în sfîrșit, pare pe cale de a se dizolva în oceanul unei problematici infinit de complexe. Este sau nu semnificativ anul 476? Este un eveniment crucial sau un non-eveniment? Să recunoaștem că nu trebuie decît o minimă doză de abilitate profesională pentru a argumenta la fel de bine prăbușirea Imperiului Roman la sfîrșitul secolului al V-lea sau, dimpotrivă, supraviețuirea sa (ori, la alegere, diverse soluții de compromis între aceste două variante).

Cavalerii și microbii

Nu s-ar putea spune că ciuma neagră ar fi o prezență nesemnificativă în istoria Europei. Nici că marea epidemie care a cuprins țărmurile Mediteranei și Europa Occidentală în jurul anului 1348 ar fi trecut neobservată de oamenii timpului sau de istoricii ulteriori. *Decameronul* lui Boccaccio este brodat tocmai pe acest cumplit eveniment. Timp de cîteva secole ciuma a fost una dintre obsesiile Occidentului și, efectiv, un factor major de mortalitate. Toate acestea erau cunoscute istoricilor, însă nu intrau, decît cu totul ocazional, în preocupările lor. Mai curînd decît sănătatea oamenilor, îi preocupa sănătatea statelor (explicabilă, așadar, solicitudinea cu care au vegheat la căpătîiul muribundului Imperiu Roman). Cum se omorau oamenii între ei părea mai interesant decît modul cum erau uciși de un microb invizibil.

Să verificăm totuși această afirmație. Am la îndemînă o istorie cît se poate de reprezentativă: *Histoire générale du IVe siècle à nos jours*, editată de Ernest Lavisse și Alfred Rambaud, una dintre cele mai reputate sinteze apărute spre sfîrșitul secolului trecut. Volumul al III-lea (publicat în 1894) tratează perioada 1270–1492, în nu mai puțin de 984 de pagini. Dintre acestea, aproape o sută revin războiului de o sută de ani dintre Franța și Anglia, evocat în toate peripețiile lui (în medie, o pagină pentru un an!). Ciuma, care s-a războit cu oamenii exact în aceeași vreme, este ceva mai greu de găsit. În Franța lipsește cu desăvîrșire, devorată de evenimentele politico-militare. Două rînduri, totuși, la capitolul consacrat Italiei: „În anul următor o mare ciumă a devastat Italia (ea a fost minunat descrisă de Boccaccio)“, de unde ar

rezulta că principalul efect al ciumei a fost *Decameronul*. Epidemia engleză are totuși dreptul la vreo zece rînduri. Autorul lor nu ignoră dezastrul demografic, dar trece repede peste el, pentru a zăbovi asupra creșterii salariilor, consecință a rarefierii mîinii de lucru. Curios (pentru noi) unghi de privire: pot pieri jumătate dintre locuitorii unei țări, istoricii nu își pierd sîngele rece, fiindcă nu asta este în fond problema lor. Salariile sînt mai importante decît oamenii, iar conflictele politice și militare mai importante decît orice.

Abia pe la mijlocul secolului nostru (exceptînd unele lucrări de pionierat cu impact limitat asupra interpretărilor de ansamblu), cercetătorii trecutului au descoperit demografia și, o dată cu ea, medicina, corpul uman, sănătatea și boala, nașterea, vîrstele omului, moartea... Le-au descoperit fiindcă toate acestea sînt astăzi probleme majore de societate. Și astfel, epidemia de ciumă și-a depășit condiția de eveniment anecdotic sau marginal și a fost integrată în marele mecanism al istoriei. Îi este imputată — nu exclusiv, dar în cea mai mare măsură — scăderea cu un sfert, o treime sau chiar mai mult a populației Occidentului în veacul care a urmat primului val microbian (în cazul Franței s-a avansat procentul de 42%!). Nici un război nu a provocat vreodată o asemenea catastrofă. Singura comparație care ne vine în minte — sugerată de Emmanuel Le Roy Ladurie — este un război bacteriologic sau nuclear. Evul Mediu și-a avut războiul său „nuclear“, pe care istoricii l-au ignorat, orbiți de faptele de arme mărunte ale războiului de o sută de ani, cu cavalerii săi în zale!

Dar saga microbiană nu se oprește aici. Cucerirea și colonizarea Americii au fost la rîndu-le dublate de un invizibil dar cumplit război bacteriologic, încă mai devastator decît fusese ciuma în Europa. Nu brutalitatea conchista-

dorilor, așa cum s-a crezut, ci microbii purtați de ei ar fi dat lovitura de grație civilizațiilor amerindiene. Mecanismul acestui proces este numit, tot de Le Roy Ladurie, „unificarea microbiană a lumii". Pînă în epoca modernă, diferitele spații de civilizație au evoluat separat, avîndu-și fiecare nu numai propriul profil cultural, dar și propriul fond microbian. Primele contacte au avut urmări devastatoare din cauza faptului că populații neimunizate au fost brusc expuse unor maladii, relativ benigne sau cu efect atenuat în propriul lor spațiu de evoluție. Treptat, s-a produs o egalizare, o „piață comună microbiană", dar timp de secole tributul plătit pentru unificarea lumii a fost imens. Catastrofa supremă s-a petrecut în America unde, între 1500 și 1600, plafonul demografic s-ar fi prăbușit de la zeci de milioane la numai cîteva milioane: un dezastru fără egal în întreaga istorie a umanității.[1]

Iată istorii care nu prea seamănă între ele. Nu ne propunem să arbitrăm între războinicii cavaleri medievali și nu mai puțin agresivele microorganisme. Toate interpretările își au partea lor de justificare, după cum, putem fi siguri, toate exagerează, scoțînd prea mult în evidență pe unii sau pe alții dintre actorii istoriei. De altfel, nu există afirmație care să nu cuprindă în sine o exagerare, prin faptul inevitabil că nu poate fi decît „parțială". Adevărul complet și perfect echilibrat nu are cum să fie prins în nici o formulă. Nu putem decît să luăm act de relativitatea oricărei alegeri, de imposibilitatea de a „cîntări" semnificațiile cu un cîntar universal și invariabil. Jocul limitat la care ne-am referit sugerează o competiție ge-

---

[1] Informațiile și interpretările „microbiene" sînt preluate din articolul lui Emmanuel Le Roy Ladurie, „Un concept: l'unification microbienne du monde (XIV^e–XVII^e siècles)", în *Le Territoire de l'historien*, II, Gallimard, Paris, 1978, pp. 37–97.

neralizată între nenumărați factori efectivi sau potențiali. Rîndurile lor cresc în ritmul propriei noastre curiozități. Cînd istoria era predominant evenimențial-politică, situația încă mai putea fi cît de cît ținută sub control. Înclinarea actuală spre o istorie globală, cu alte cuvinte spre o istorie nediscriminatorie, deschisă oricărei probleme, zdrobește complet ierarhiile. Infuzia de antropologie, interesul manifestat pentru mentalități și comportamente, coborîrea la nivelul individului și al vieții cotidiene fac ca totul să fie semnificativ, egal de semnificativ, în funcție de profilul anchetei pe care o întreprindem și de perspectiva din care privim. Alimentația, sexul sau moda, și chiar cele mai banale gesturi pot deveni la fel de grăitoare sau chiar mai grăitoare decît indicatorii economiei mondiale sau marile decizii politice (reciproca fiind la fel de valabilă). Nu mai există istorie, ci istorii. De fapt „istoria“ nu a însemnat niciodată altceva decît „istorii“. Doar că acum diversitatea a luat amploare, a devenit mult mai vizibilă. În plus, sîntem și noi mai dispuși să percepem ceea ce a fost dintotdeauna o inerentă diversitate.

O lume de imagini

Multitudinea reînvierilor trecutului oferă un argument suficient pentru incapacitatea noastră de a-l reînvia cu adevărat. Istoria nu este realitate, ci reprezentare. Condiția ei este aceea a *imaginii.* Nu însă asupra acestei constatări se manifestă dezacordul. Dezacordul privește conceptul însuși de *imagine.* Ne-am obișnuit să credem că imaginea, cel puțin o imagine corect elaborată, reflectă fidel un segment de realitate. Așa să fie oare?

Din cînd în cînd, cățelușa mea ridică ochii spre televizor. Renunță însă după o secundă de cercetare. Scena reală ar fi pasionat-o, cu siguranță. Dar nu simulacrul de viață derulat pe micul ecran. Nu este dispusă să participe la așa ceva. Pare a fi conștientă de un fapt pe care telespectatorii nu îl știu sau nu vor să îl știe. Și anume că ceea ce se vede nu este adevărat!

Atitudinea ei dovedește (cel puțin în raport cu gîndirea umană) un deficit de inteligență. Pe noi ne ajută inteligența să așezăm punți între lumi diferite și să traducem realitatea în limbaj, iar limbajul în realitate. Dar tot inteligența ne întinde curse: ne apropie și în aceeași măsură ne îndepărtează de realitatea efectivă, predispunîndu-ne la acceptarea unui compromis, în care limbajul sau imaginea se substituie lumii adevărate.

Capacitatea tipic umană de autoiluzionare explică și ușurința manipulării prin imagine. Cînd revoluția română din decembrie 1989 a fost transmisă în direct în întreaga lume, nimeni nu s-a gîndit, în îmbulzeala evenimentelor, proiectate minut cu minut pe ecranul televizoarelor, că s-ar afla prins în plasa unei extraordinare manipulări. Cum să-ți închipui așa ceva cînd ceea ce vezi este *adevărat*, cu actorii autentici, cu scene filmate pe viu... Filmul documentar stîrnise la începuturile lui același gen de iluzie, satisfacția descoperirii — în sfîrșit! — a unui martor obiectiv și incoruptibil al istoriei. Istoria înscrisă pe peliculă părea a fi pur și simplu *istoria*. A trebuit să treacă un timp pentru a se arăta primejdiile ascunse în spatele acestei tentații. Filmul documentar se poate apropia mai mult decît oricare alte mijloace de înregistrare, dacă nu de realitatea esențială, cel puțin de suprafața ei, însă tot filmul documentar, tocmai fiindcă i se presupun asemenea virtuți, poate și minți mai bine. Poate sugera, la nevoie,

o interpretare opusă cu 180 de grade realității, susținută însă prin imagini extrase din cea mai pură realitate. Propaganda regimurilor totalitare a uzat din plin de această oportunitate; dar nici în context democratic, documentarul filmat nu face și nu poate să facă altceva decît să organizeze lumea potrivit unor criterii ideologice, cu singura deosebire că într-o societate deschisă evantaiul acestora este mai larg și mai nuanțat.

Trăim într-o lume de imagini, de imagini multiple și contradictorii. Nu sorbim realitatea, ci doar percepem inepuizabilele imagini ale ei. De altfel, fiecare dintre noi ce înseamnă altceva decît o sumă de imagini, imaginea sa despre sine și imaginile tuturor celorlalți despre el? În mod obiectiv *existăm*, dar nu avem acces la noi înșine decît printr-un joc de imagini.

Nu este ușor de decis care dintre imagini se află mai aproape sau mai departe de adevăr. În *Tratatul de semiotică generală*, Umberto Eco zăbovește într-o notă detaliată asupra contradictoriilor reprezentări ale rinocerului. Timp de cîteva secole, impresionantul animal a fost receptat prin faimoasa gravură a lui Dürer care îl înfățișează acoperit cu o platoșă de solzi. Fapt interesant și cît se poate de grăitor pentru forța imaginarului, reprezentarea aceasta fantezistă s-a prelungit pînă într-o perioadă cînd explorările africane îi puseseră deja pe europeni față în față cu rinocerul autentic. Astăzi rinocerul nu mai este desenat, ci fotografiat sau filmat. Eco se îndoiește totuși că fotografia ar fi mai realistă decît interpretarea lui Dürer. Solzii au dispărut, iar aparența este a unui animal cu pielea netedă. În fapt, dacă ne-am asuma riscul de a pune mîna pe exotica creatură, s-ar putea să simțim ceva diferit de ceea ce sugerează atît gravura cît și fotografia, oarecum între cele două reprezentări: o piele dură și

zgrunțuroasă, sugerată, într-un fel, prin amplificare, de solzii imaginați de Dürer. Atît desenul, cît și fotografia sînt „traduceri“, fiecare în propriul limbaj, nu au cum să fie replici perfecte ale realității.

Povestea cu rinocerul exprimă la o scară cu totul modestă ceea ce se petrece atunci cînd este vorba de reprezentarea istoriei, elaborare infinit mai complexă decît dialectica imaginilor simple evocate pînă acum.

Epistemologia joacă astăzi cartea relativismului. Adevărul absolut rămîne în urmă ca o formulă nespus de optimistă de secol XIX. Pentru Karl Popper (*Logica descoperirii științifice*) nimic nu poate fi confirmat definitiv, ci doar acceptat provizoriu; teoriile adevărate de astăzi au toate șansele să devină teoriile false de mîine! La Thomas Kuhn (*Structura revoluțiilor științifice*) „adevărul“ se subordonează paradigmelor, acelor modele științifice globale pe care fiecare epocă și le construiește. O teorie este acceptabilă în măsura în care nu contrazice paradigma dominantă, altminteri, chiar „adevărată“ să fie, nu are cum să se prindă în structurile acceptate ale cunoașterii. La noi sinteze culturale, noi paradigme și noi teorii. Nu mai zăbovim asupra anarhismului științific al unui Paul Feyerabend (*Contra metodei*), rebel față de orice autoritate și de orice principii, adept al preceptului că în materie de cunoaștere „totul este bun“!

Știința actuală se înfățișează ca produs al civilizației europene. Sînt exegeți care îi neagă pretenția de a reprezenta singura cale spre adevăr, îngrădind-o în sfera caracteristică reprezentărilor omului european. Dacă s-ar fi născut în China sau în India, este de presupus că ar fi arătat altfel. Alți interpreți ai fenomenului științific coboară analiza la nivelul destinelor individuale, interogînd biografia savanților. Educația primită, cariera,

conexiunile sociale, înclinațiile religioase, ideologice și politice, toate își lasă amprenta asupra operei științifice. Cum rămîne atunci cu obiectivitatea și cu Adevărul?

Poate că răspunsul cel mai potrivit la această întrebare l-a dat marele fizician Niels Bohr, căruia i se atribuie următoarea butadă: „Un adevăr profund presupune că și contrariul său este nu mai puțin un adevăr profund“![2]

Ieșim încetul cu încetul din iluzia scientistă a veacului trecut. Li s-a pretins atunci pînă și literaturii și artei abordarea „corectă“ a realității. Dar ce înseamnă în fond „realismul“ literar și artistic dacă nu un cod la fel de artificial ca oricare altul, cu nimic mai „realist“ decît romantismul, simbolismul sau suprarealismul? Ceea ce s-a numit realism nu spune în principiu nici mai mult, nici mai puțin despre esențele realității; spune altfel și altceva. Să fie o pictură realistă de secol XIX, cu reprezentarea formal corectă (ceea ce este un fel de a spune) a unui subiect oarecare, mai aproape de esența lucrurilor decît o compoziție medievală, centrată nu atît pe asemănare, cît pe valori și semnificații, sau decît un tablou suprarealist, transpunere vizuală a meandrelor psihicului uman?

Lumea reprezentărilor — științifice, artistice sau de orice fel — este alta decît lumea reală, oricîte punți le-ar lega. Cît despre acuratețea reprezentărilor în raport cu realitatea se poate perora la nesfîrșit cu argumente pro și contra. Aceasta nu înseamnă că adevărul ar fi egal cu minciuna. Trebuie să sperăm în capacitatea noastră de a ne apropia de realitate; dar oricît ne-am apropia, nu o putem privi decît cu propriii noștri ochi.

---

[2] Citat după Gerald Holton, *L'imagination scientifique*, Gallimard, Paris, 1981, p. 120.

Condiția istoriei nu are cum să fie alta, și nu numai că nu este alta, dar prezintă complicații suplimentare. Mai întîi, complexitatea. Nimic nu este mai complex decît istoria, suma a tot ce se află în urma noastră. Totul este istorie! Apoi, și mai ales, îndepărtarea de punctul de observație. Istoria înseamnă o sumă nesfîrșită de „imagini“ amestecate în fel și chip, dar nu de imagini primare, ci de imagini derivate la rîndu-le din alte imagini sau reprezentări. Nu avem acces direct la istorie, și acest raport cu totul special dintre cercetător și obiectul de studiu deosebește istoria de majoritatea științelor. Accesul este indirect, prin *izvoare*. Cuvîntul *izvor* sugerează el însuși o iluzie. Vrea să spună că deși nu avem acces nemijlocit, avem totuși acces la informații care izvorăsc dintr-o anumită realitate istorică, la ceva, cu alte cuvinte, foarte aproape de realitate, provenind din miezul însuși al realității.

O asemenea înțelegere a izvorului păcătuiește printr-o doză excesivă de optimism. Izvoarele — în egală măsură scrise, iconografice sau orale — nu sînt produse de „istorie“, ci de oameni, ele ne oferă de la bun început o istorie filtrată și tradusă, o lume de imagini peste care construim la rîndu-ne alte lumi de imagini. Herodot nu este propriu-zis un izvor pentru lumea secolului al V-lea înainte de Cristos, ci pentru modul cum priveau grecii sau anume greci lumea secolului respectiv, ceea ce este departe de a fi același lucru! Acum un veac și jumătate, Leopold von Ranke, magistrul istoriografiei erudite și critice, și-a propus să refacă istoria „așa cum a fost ea cu adevărat“. Printre sursele sale de predilecție figurau rapoartele ambasadorilor venețieni. Sînt surse, firește, dar în mai mică măsură pentru istoria medievală și modernă a

Europei în deplinătatea și autenticitatea ei, cît pentru privirea venețiană asupra lucrurilor.

În căutarea unui grad sporit de certitudine, istoricii apelează astăzi, în măsură mai mare ca în trecut, la surse aparent neutre și obiective. Dar oricît de puțină „literatură" ar cuprinde un izvor, el este totuși mediat, așezat într-o tipologie prestabilită și trecut inevitabil printr-o conștiință. Procesul-verbal al unui fapt nu este riguros același lucru cu faptul respectiv (la limită, poate fi substanțial diferit). Chiar o impersonală înșiruire de cifre este mai puțin obiectivă decît pare la prima vedere. Cifrele nu s-au așezat singure. Calcularea și dispunerea lor decurg dintr-o *metodologie*, iar metodologia înseamnă *intenție*. În plus, prelucrarea statistică a realității implică reducerea la unitate a unor elemente și fenomene deloc identice. Statistica este ea însăși o „imagine", cu partea ei de adevăr, dar și cu partea de „neadevăr". Orice izvor înseamnă traducerea istoriei autentice într-un anume tip de discurs sau de imagine.

S-ar putea crede că fac excepție de la regulă vestigiile materiale directe. Informația arheologică ar fi în acest caz mai aproape de realitate, cel puțin de acel segment de realitate pe care îl încorporează, decît comunicarea filtrată prin cuvînt, scris sau imagine. Problema este că erodarea suferită de mărturiile materiale, ca și izolarea lor de țesătura vie de civilizație, fără a mai vorbi de caracterul aleatoriu al descoperirilor, le conferă, oricît de „adevărate" ar fi în concretețea lor, o condiție secundă, cel puțin la fel de îndepărtată de realitatea originară ca a „surselor-imagini". Este de altfel bine știut că pe același material arheologic, aparent atît de solid (dar și atît de incomplet și de lipsit de grai) se pot clădi cele mai diverse

ipoteze. Ruinele albe și tăcute ale Atenei — remarcabil, totuși, conservate, în raport cu alte vestigii — ce sînt altceva decît imagini palide și enigmatice ale unui polis cîndva colorat și viu?

Despre structurile și logica imaginarului

Între noi și istorie, între noi și lume, între noi și noi înșine se interpune subtila țesătură a imaginarului. Este o constatare care ne deschide una dintre cele mai fertile piste intelectuale ale ultimelor decenii. Imaginarul înseamnă, mai întîi de toate, o sumă de structuri mentale stabile. Mașinăria umană, cu întreaga-i încărcătură spirituală, pare programată să funcționeze într-un anume registru. Nu putem gîndi și simți decît omenește. Din acest punct de vedere, deosebirile dintre rase și culturi, sau chiar dintre omul contemporan și omul preistoric, nu trebuie supraapreciate. Ele ne par mari pentru că nu avem termen de comparație. Puși în fața unor ființe extraterestre, am percepe, în sfîrșit, caracteristicile fondului nostru comun, cu siguranță deosebit de al *celorlalți*. Structurile permanente — pe care le-am putea numi, urmîndu-i pe Platon și pe Jung, *arhetipuri* — se concretizează însă, se combină și se recompun fără încetare, în ritmurile unei istorii diversificate și fluide. Imaginarul este în egală măsură universal și specific: universal în structurile lui fundamentale, specific în varietatea întruchipărilor sale. Tiparul este același, conținutul mereu altul.

Imaginarul desfide materialismul naiv al celor care-și închipuie că reprezentările mentale își trag neapărat seva

din lumea concretă. Nimic mai pueril decît traducerea miturilor în termenii „rezonabili" ai unei istorii prozaice și credibile. Imaginarul funcționează autonom, potrivit propriilor reguli. El se poate hrăni sau nu din realitate, dar, oricum, topește materia pe care o utilizează în creuzetul său. Un mit istoric poate fi sau nu construit pe un adevăr, sau poate amesteca adevărul cu ficțiunea, dar sensul său, independent de materialul folosit, aparține strict imaginarului.

Convingerea că nimic nu se poate clădi decît pe realitate, că „nu iese fum fără foc", este cît se poate de curentă. Nu înseamnă că este și adevărată. Imaginarul se mișcă perfect în afara realității, adesea o contrazice cu nonșalanță, în ciuda oricăror evidențe. Grecii antici au combinat cîteva scheme ale globului terestru care nu porneau, și nu aveau cum să pornească, decît din imaginar. Cea mai durabilă dintre ele înfățișa o masă continentală — una singură — în emisfera nordică, și alta, similară, dispusă simetric în emisfera sudică. „Harta" aceasta a folosit-o Columb, navigînd spre Extremul Orient. Cum bine se știe, a descoperit America, pe care a combătut-o însă cu înverșunare pînă la moarte, fiindcă geografia lui imaginară nu îi permitea să o accepte. Cuba și Haiti erau pentru el părți ale Chinei; printre colibele sărăcăcioase ale indienilor, navigatorul genovez căuta palatul marelui han! Ipoteza unor savanți greci care trăiseră cu două mii de ani în urmă se dovedea mai puternică decît realitatea geografică bătătoare la ochi. Povestea a continuat, chiar amplificîndu-se, în emisfera sudică. Pînă spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, cînd explorările căpitanului Cook au spulberat definitiv ficțiunea continentului austral, generații de navigatori n-au încetat să-l caute, convinși că trebuie să existe, o dată ce figura pe

harta imaginară a lumii. Orice insuliță pierdută în abisul de ape devenea o probă nu împotriva existenței continentului, ci în favoarea sa: nu putea fi decît o porțiune a mult căutatului litoral austral!

Războiul troian nu avea nevoie de un autentic război troian pentru a intra în istorie. Homer era îndeajuns. Dar chiar cei mai raționaliști dintre greci nu au înțeles să renunțe la ceea ce părea a fi evenimentul inaugural al istoriei lor. Metoda de recuperare a fost simplă; s-a dat la o parte fabulosul, rămînînd un război normal, ca oricare altul. Mulți autori moderni au procedat la fel. Aventura lui Schliemann nu a făcut decît să complice interpretările. Arheologul german a descoperit ruinele Troiei, mergînd pur și simplu pe urmele indicate de Homer, ceea ce părea a confirma punct cu punct relatările *Iliadei*. Astăzi, istoricii nu mai văd lucrurile așa. Parafrazîndu-l pe Giraudoux, s-ar putea spune că războiul cu Troia nu a avut niciodată loc. Troia este și nu este Troia. Ruinele de la Hissarlîc și dispunerea straturilor arheologice nu indică vreo corespondență semnificativă cu istoria legendară a Troiei antice. Și aici, ca peste tot în lume, au fost conflicte și războaie, oamenii s-au încăierat în fel și chip. Este singurul adevăr istoric care rămîne! În rest, datele „reale“ (și ele transfigurate în imaginar) care pot fi rezonabil extrase din epopeea homerică privesc o epocă mult mai recentă, mai apropiată de geneza poemelor, decît acel secol al XII-lea, reper cronologic al presupusului război troian.

La fel stau lucrurile cu fondarea Romei. Traducerea legendei în realitate nu dă pînă la urmă nimic convingător. Săpăturile arheologice pun în evidență o cu totul altă evoluție a așezării decît cea care ar rezulta din interpretarea materialului mitologic. Nodul gordian a fost în

cele din urmă tăiat de Georges Dumézil, marele exeget al miturilor indo-europene. El a arătat cum trama legendară a primelor secole de istorie romană adaptează și recompune elementele de bază ale fondului mitologic indo-european. Mitologia începuturilor Romei este construită tot pe mitologie, nu pe istoria reală![3]

Aceasta nu înseamnă că în structurile mitologice nu se pot prinde și părți de realitate. În lipsa unor credibile atestări documentare ar fi însă hazardat să procedăm, prin simplu demers „logic", la identificarea lor. Istoria nu este logică. Istoria este sau nu este, atîta tot.

Omul poate fi definit ca ființă fabulatoare. Nimic mai specific uman decît fabulația, acest joc nesfîrșit cu tot ce ne înconjoară, prelungit adesea pînă la ieșirea în afara oricărei realități tangibile sau demonstrabile.

La prima vedere, jocul se prezintă cu totul derutant în nesfîrșita-i diversitate. Trebuie totuși să-i dăm un sens, încercînd să-i surprindem sau să-i imaginăm regulile. Vom coborî pentru început cît mai adînc, în căutarea structurilor primare. Indiferent de bogăția ornamentelor, mereu altele sau altfel dispuse de la o construcție la alta, structurile de rezistență ale imaginarului par a se înscrie într-o tipologie invariabilă. Cel puțin între limitele timpu-

---

[3] Cu privire la războiul troian și, în genere, la perceperea mitologiei grecești, trimitem la Paul Veyne: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?*, Seuil, Paris, 1983 (traducere românească: *Au crezut grecii în miturile lor?*, Univers–CEU Press, București, 1996), și la Moses I. Finlay: *On a perdu la guerre de Troie*, Les Belles Lettres, Paris, 1993. Dezacordul dintre arheologie și mitologie în cazul întemeierii Romei și istoriei sale timpurii este înfățișat în toate detaliile de Jacques Poucet: *Les Origines de Rome. Tradition et Histoire*, Publication des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1985.

lui istoric, ale unei istorii dinamice și asumate. „Gîndirea sălbatică“ (așa cum a analizat-o Claude Lévi-Strauss), prin excelență refractară istoriei, nu intră în raza preocupărilor noastre, chiar dacă, cu excepțiile de rigoare și schimbînd ce este de schimbat, o serie de structuri ale imaginarului așază incontestabile punți între omul primitiv și omul modern. La fel ca istoria în genere, și istoria imaginarului sau imaginarul istoric pot fi privite din cele mai diverse perspective și decupate în fel și chip. Ceea ce urmează este propriul nostru decupaj: conturarea cîtorva ansambluri structurale majore susceptibile de a susține un întreg univers de reprezentări.

O asemenea structură mentală definește conștiința, tipic umană, a unei *realități transcendente*, considerate a fi mai semnificativă decît realitatea palpabilă și căreia lumea concretă îi este subordonată. În strîns raport cu această convingere s-a dezvoltat complexul imaginar al lumii de dincolo și al vieții de apoi, presupunînd, în alcătuirea ființei umane, un *dublu spiritual* destinat a supraviețui morții corporale. Tot o structură universală adună raporturile dintre *noi și ceilalți*, integrîndu-le într-o puternic dramatizată dialectică a alterității; rezultatul este o lume „fărîmițată“ și neliniștitoare. Oarecum opus, pentru a echilibra lucrurile, funcționează un principiu de *unitate*, menit să confere coerență și sens lumii în care trăim. Trecutul este la rîndu-i absorbit în structurile imaginarului, în primul rînd prin obsedanta căutare și neîncetata *actualizare a originilor*. Recuperării timpului rămas în urmă îi corespunde, la celălalt capăt, tentativa, nu mai puțin insistentă, de pătrundere și *descifrare a viitorului*. O soluție alternativă oferă *evadarea din istorie*, complex de strategii susceptibile de a ne propulsa în afara timpului real, în spații neatinse de contradicțiile și mizeriile curente

ale vieții (vîrsta de aur, utopii, milenarisme...). Și, în sfîrșit, se impune constatarea că diversele soluții ale imaginarului tind să se închege în sisteme riguros polarizate, definite prin *confruntarea contrariilor* (în timp ce lumea „adevărată" se prezintă ca un spectru de nuanțe): alb și negru, bine și rău, spirit și materie, Crist și Anticrist, progres și decadență...

Rămîne să vedem cum este așezată istoria în acest cadru structural prestabilit și cum, fără încetare, structurile de bază capătă noi înfățișări și noi sensuri, în acord cu mersul însuși al *istoriei reale*.

În căutarea Absolutului

Dacă există o „suprarealitate", atunci faptele istorice nu exprimă decît un joc secund care se cere descifrat pentru a se ajunge la adevăratele esențe. Ele sînt semne care ne conduc spre mecanismul invizibil, spre sensul profund al existenței.

Pot să se mire oricît raționaliștii moderni de credulitatea anticilor, lesne atrași de tot ce părea a fi semnificație încifrată, de la marile mituri ale originilor pînă la cele mai banale întîmplări cotidiene. Să nu fim atît de naivi încît să ne închipuim că istoricii antici erau naivi. Nu erau mai puțin inteligenți decît noi. Știau și ei ce înseamnă un fapt pozitiv. Dar socoteau că există și înțelesuri mai adînci, identificabile într-o subtilă gamă de mesaje transmise de „dincolo". Istoria se integra astfel într-o ordine cosmică purtînd amprenta sacralității. Realitatea în sine era prea banală; pentru a deveni istorie trebuia să capete un înțeles, să treacă, așadar, printr-un proces de transfigurare.

Pentru omul modern — luăm un exemplu la întîmplare — un zbor de păsări înseamnă un zbor de păsări și nimic mai mult. Și pentru antici însemna același lucru. Dar putea, în funcție de context, să însemne și altceva: un semn, aparent banal, dar totuși un semn că ne aflăm într-un punct nodal al istoriei. Exceptînd cîțiva mari istorici greci — un Tucidide, un Polibiu — deciși să joace cartea raționalismului, anticii au înțeles să nu rupă complet punțile între istorie și mit, între ceea ce ar fi realitatea formală și realitatea esențială a lumii. Istoricii romani — Titus Livius, Tacit, Suetoniu — apelează sistematic la acest gen de dedublare. Încă o dată, nu erau atît de stupizi încît să nu știe că o eclipsă este o eclipsă, iar reacția cîinilor înspăimîntați de urletul lupilor e cît se poate de normală (pentru a menționa unele dintre „semnele“ invocate); considerau însă că ceva mai profund, de ordinul sacrului, se ascunde dincolo de prozaismul faptelor, iar acel *ceva*, o dată ce există, trebuie să se manifeste într-un anume fel. Ca în *Noaptea de Sînziene* a lui Mircea Eliade, sînt locuri și momente care ne permit accesul spre o lume superioară.

La ce-ar servi, așadar, să-l combatem pe Titus Livius pentru partea legendară a istoriei romane pe care a consemnat-o minuțios, sau să ne întrebăm, prizonieri spiritului modern, dacă credea sau nu cu adevărat în ea? Destinul sacru și imperial al Romei pretindea începuturi pe măsură. Cum ar fi arătat, sub pana unui Titus Livius, devenit arheolog meticulos, mărunta reconstituire a lentei evoluții a unei neînsemnate așezări rurale spre orașul imperial de mai tîrziu? O asemenea istorie poate fi mai adevărată, dar ea nu are *sens*. În cazul Romei, orașul sortit să stăpînească popoarele, doar mitul avea sens. Neadevărat în accepția banală a termenului, mitul era mai adevărat

decît istoria autentică, în accepția esențială, supremă, a ceea ce înseamnă Adevăr dincolo de învelișul superficial al lucrurilor.[4]

Iudaismul și, pe urmele lui, creștinismul au dus această logică pînă la capăt. Lumea pămîntească și cea supranaturală au fuzionat într-un sistem complet și coerent. Biblia șterge orice frontiere între istoria sacră și istoria profană. Totul devine încărcat cu sens. Istoria nu mai este decît proiecția terestră a unui plan divin, un experiment pe care îl încearcă divinitatea cu omul.

Mai mult încă decît mitologia anticilor și curioasele lor semne prevestitoare, istoriografia pătrunsă de sacralitate a creștinătății medievale i-a intrigat cumplit pe raționaliștii moderni. Prezența cotidiană a miracolului, la mulți dintre autorii Evului de Mijloc, părea a ilustra incapacitatea de înțelegere a unor spirite fragile și dezorientate.

În fapt, construcția istoriografică a Evului Mediu se remarcă printr-o incontestabilă rigoare. Nu spiritul de sistem lipsește, dimpotrivă. Pentru Evul Mediu totul este sistem: de la edificiul social și instituțional, rigid ierarhizat și funcțional, pînă la nu mai puțin minuțioasa punere la punct a raporturilor dintre „cetatea lumească“ și „cetatea lui Dumnezeu“.

Teologii și istoricii medievali erau cît se poate de consecvenți cu propria lor interpretare. Fundamentul acesteia poate fi contestat, dar nu dezvoltarea logică a principiului originar o dată acceptat. *Dacă* există o divinitate căreia i se subordonează totul, intervențiile de din-

---

4 Interpretarea pe care o propunem datorează mult remarcabilului articol al lui Laurent Mattiussi, „La fonction du merveilleux dans l'historiographie romaine de l'empire“, în *Storia della Storiografia*, Jaca Book, Milano, 13, 1988, pp. 3–28.

colo în lumea pămînteană sînt cît se poate de firești. Neintervenția ar fi mai puțin firească! Nevoit să cedeze teren în fața raționalismului și în căutarea unui compromis cu normele științifice proclamate, creștinismul modern a adoptat o atitudine prudentă în chestiunea miracolelor și, în genere, a prezenței divine în mersul „cotidian“ al istoriei. Este ca și cum omenirea noastră măruntă i-ar interzice ființei supreme să intervină în treburile ei, o dată mecanismul pus în mișcare, sau i-ar limita competențele, impunîndu-i un cod de comportament. Demersul logic în această privință aparține mai curînd sintezei istorico-teologice medievale.

Raționalismul și-a propus anihilarea intervențiilor exterioare și explicarea lumii concrete strict prin ea însăși. A fost o revoluție intelectuală (cu apogeul în Europa Luminilor din secolul al XVIII-lea), dar o revoluție mai puțin radicală decît ar putea să pară la prima vedere. Ea nu a afectat nevoia de absolut înscrisă în spiritul uman. S-a petrecut o deplasare (relativă de altfel) dinspre religie spre știință, dinspre imaginarul tradițional spre un nou tip de imaginar, așezat însă în aceleași structuri fundamentale. „Eliberată“ de supravegherea Providenței, istoria nu a fost lăsată să evolueze în voie (în genere, istoria nu este niciodată „lăsată“!). A rămas să fie condusă de principii „raționale“, la fel de abstracte și transcendente în raport cu realitatea banală a faptelor ca principiile religioase cărora tindeau să le ia locul. Este explicabilă voga lui Newton în veacul al XVIII-lea. Savantul englez dovedise că universul funcționează potrivit unui sistem de legi, că nimic nu se petrece la întîmplare. Legea gravitației universale făcea inutilă acțiunea Providenței, se așeza pur și simplu în locul ei (deși nu aceasta fusese intenția lui Newton, spirit profund religios). Ceea ce era

valabil pentru partea fizică a lumii trebuia să fie și pentru partea ei socială și morală. Voltaire a exprimat foarte bine această idee în articolul *Destin* din dicționarul său filozofic. Ilustrului francez i se părea de neconceput ca o parte a lumii să fie „aranjată", potrivit unui sistem de legi, iar alta să rătăcească la întîmplare. Istoria trebuia să se prindă într-o structură la fel de riguroasă ca mișcarea planetelor. Nici cel mai neînsemnat eveniment nu avea dreptul să intervină fortuit. Desacralizat, destinul rămînea destin. O altă istorie nu ar fi de conceput, parcurgem singura istorie posibilă, progamată să fie așa cum este pînă în cele mai mici detalii.

Astfel debutează una dintre cele mai curioase dar și mai caracteristice preocupări intelectuale ale ultimelor două–trei secole: „vînarea" legilor istoriei. Pentru D'Holbach, contemporanul lui Voltaire, legile fizicii și ale istoriei erau totuna, ceea ce îl îndreptățea pe filozof să afirme că toate greșelile oamenilor nu sînt, pînă la urmă, decît greșeli de fizică!

Convingerea că istoria *trebuie* să aibă un sens superior a rămas adînc înrădăcinată. Rari sînt gînditorii moderni înclinați să afirme fără înconjur lipsa oricărei semnificații de ordin metafizic în scurgerea timpului. Interpretărilor religioase le-au luat locul filozofiile istoriei. Invocarea „legilor" sau a unui curs istoric obligat se inserează într-o logică similară cu a vechilor interpretări axate pe ideea sacralității esențiale a lumii. Zeii și Providența au lăsat locul celor mai diverse soluții. Au fost solicitate, pentru a conferi ordine și sens evoluției omenirii, mediul geografic, rasa, forțele economice, științele și tehnologia, perfecționarea rațiunii... Marile credințe ale vremurilor noi s-au pus în slujba conceptului de *finalitate istorică*. Valori și proiecte *actuale*, cum sînt libertatea, a indivizilor și a

națiunilor, sau performanțele în ordinea cunoașterii științifice și a înfăptuirilor tehnologice, au captat mersul istoriei, canalizîndu-l spre prezent și propulsîndu-l în viitor. *Religia progresului* și *mistica națională*, cele două mituri esențiale ale epocii moderne, au conferit istoriei dimensiunea transcendentă care risca să-i lipsească pe măsura refluxului sacralității. Cea dintîi presupune acțiunea unei forțe irezistibile care împinge omenirea pe panta ascendentă a viitorului. Cea de a doua decupează lumea în entități naționale, fiecare avîndu-și locul predestinat, spiritul specific și propria misiune; țelul istoriei ar fi în acest caz împlinirea destinului fiecărei națiuni și cu deosebire al acelor națiuni-far menite să călăuzească omenirea. Avem de-a face cu determinări situate la fel de „sus“ față de evenimentul brut ca mecanismul sacru al istoriei; în raport cu aceste idei-forță oamenii sînt doar actori, iar evenimentele „semne“ care se cer decriptate.

Pozitivismul și marxismul, cele mai cuprinzătoare filozofii ale istoriei imaginate în secolul al XIX-lea, sînt și cele mai apropiate de sensul religios al interpretărilor tradiționale, și aceasta în ciuda ambițiilor lor științifice sau, poate, și chiar cu siguranță, tocmai din pricina acestor ambiții. Cu cît istoria vrea să spună mai mult, cu cît știința în genere vrea să spună mai mult, cu atît ele trec dincolo de limitele cunoașterii pozitive. Tentația Absolutului conduce inevitabil spre abordări de tip religios.

Auguste Comte, întemeietorul pozitivismului, nici nu și-a ascuns acest gînd. Potrivit doctrinei sale, traiectoria omenirii cuprinde trei mari etape: teologică, metafizică și pozitivistă. Cea din urmă, apoteoză a spiritului uman, își află textul fondator în propriul său *Curs de filozofie pozitivă*, devenit astfel o nouă Biblie. În ultimii ani ai vieții, Comte a făcut pasul decisiv spre religie — evident

spre religia *lui* — publicînd un *Catehism pozitivist* și un indigest amalgam științifico-filozofico-religios, care se pare că i-a pasionat totuși pe adepți, sugestiv intitulat *Sistem de politică pozitivă sau tratat de sociologie, instituind Religia umanității.* „Religia umanității" se sprijinea pe trei principii: *dragostea, ordinea* și *progresul*, sau, altfel spus, *sentimentul, rațiunea* și *activitatea.* Comte ținea să precizeze că noua „știință sacră" devenise însăși istoria, făuritoare a tot ce există și anunțătoare, pentru cine știe să citească în ea (și Comte citea fără nici o dificultate), a împlinirilor de mîine. Era o religie fără Dumnezeu, însă cu mulți sfinți, aceștia fiind oamenii mari, ale căror creații, în toate domeniile, jalonau calea spre perfecțiune. Comte a inventat și un calendar (cu luni numite „Homer", „Gutenberg" sau „Frederic cel Mare"), a inaugurat un templu și a devenit el însuși mare preot al propriei religii. Remarcabilă aventură filozofică, de natură a dovedi că drumul de la știință la religie nu este deloc nepracticabil, mai ales dacă trece prin filozofie, și cu deosebire prin filozofia istoriei.

Încă mai interesant este cazul lui Marx. Spre deosebire de Comte, fondatorul materialismului dialectic și istoric nici nu a vrut să audă de religie, în care vedea un „opium al popoarelor". El a purces la reașezarea lumii pe baze cu totul noi, exclusiv „materiale", opuse cu 180 de grade interpretărilor „idealiste" tradiționale. Rezultatul poate fi apreciat drept o „contra-religie". Dar ce altceva este o contra-religie decît tot o religie? În fapt, teoria istorică a lui Marx prezintă două niveluri. Etajul inferior se înfățișează cît se poate de concret și de material. La etajul de sus întîlnim însă o idee transcendentă care orientează dinamica istoriei. Materialismul lui Marx este dominat de teleologie. Istoria lui presupune, și chiar enunță expli-

cit, o finalitate; viitorul, deși inexistent, totuși prefigurat, o atrage tiranic spre sine. Interpretarea „materialist-științifică" a datelor istorice nu servește pînă la urmă decît ca alibi. Ceea ce vrea Marx să spună, în ultimă instanță, este că societatea modernă nu poate ocoli mersul obligat spre comunism. Dincolo de forțele social-economice la lucru, se întrevede imaginea virtuală a implacabilului Destin.

Viitorul comunist divinizat înscrie marxismul în schema milenaristă. Este cu siguranță cea mai pură variantă de milenarism laicizat. Milenarismul religios anunța (și continuă să o facă) iminența regatului mesianic, intrarea într-o fază postistorică de desăvîrșire. Aceeași „depășire" a preconizat-o și marxismul, cu singura deosebire că în versiunea sa secularizată *legile istoriei* acționează în locul Providenței. Norman Cohn (în clasica sa lucrare *The Pursuit of the Millenium*, 1957) și Mircea Eliade sesizaseră încă din anii '50 dimensiunea milenaristă a proiectului marxist. Dar intelectualitatea occidentală, pe atunci sensibilizată de lozincile anticapitaliste și de utopia viitorului radios, nu avea cum să accepte o asemenea asimilare. Ce putea fi religios-milenarist într-un program de transformare *științifică* a societății? Au trecut cîteva decenii, și astăzi, după ce s-a putut constata prea bine că legile marxiste ale istoriei numai științifice nu sînt, ceea ce iese în evidență din întregul proiect este tocmai construcția imaginară a viitorului, cu alte cuvinte încărcătura milenaristă.

Comte și Marx nu sînt nume oarecare în istoria gîndirii moderne. Cel dintîi a inventat *sociologia*, cel de-al doilea a stimulat enorm mișcarea de idei în întreaga zonă a științelor umane. Cu atît mai grăitoare este aspirația lor spre Absolut, spre acel Ceva mai semnificativ decît materia îngustă pe care cercetătorul o poate stăpîni, dar cu ce folos?

Acei oameni altfel decît noi

Personajele providențiale se prind la rîndul lor în rețeaua raporturilor dintre sfera umană și Absolut. Zeii și eroii sînt cei dintîi actori ai istoriei, iar prezența lor în narațiunile mitologice ilustrează sensul sacru al personalizării faptelor istorice. Prin ei se asigură legătura cu lumea superioară. Funcțiile *regală* și *sacerdotală*, cele două mari pepiniere de personalități în societățile tradiționale, poartă amprenta sacralității. Regele este „uns“ și capabil să înfăptuiască miracole; poate vindeca boli prin simpla atingere (credință perpetuată chiar în Occidentul luminat pînă spre 1800; Marc Bloch i-a consacrat o lucrare clasică: *Les Rois Thaumaturges*, 1924). Divinitatea poate apela și la oameni de rînd; Ioana d'Arc aude „voci“ și, conformîndu-se îndemnului lor, salvează Franța. Acești oameni, altfel decît noi, se nasc, trăiesc și mor acompaniați de fenomene adînc simbolice; dispariția lor este de altfel mai curînd aparentă, pretext pentru apoteoză. Augustus apare pe lume în chip miraculos: mama lui — ne spune Suetoniu — a fost fecundată de un șarpe. Pîntecele viitorului împărat este pătat; dar petele nu sînt dispuse oricum, ci figurînd constelația Ursei. Astfel, viitorul împărat se întrupează ca proiecție umană a Cosmosului, mesager al unei lumi mai înalte. Este predestinat să devină stăpînitor al Terrei.

La moartea lui Carol cel Mare, întregul univers se înfioară. O succesiune de semne prevestitoare marchează apropierea sfîrșitului, ne spune biograful său Eginhard. Trei ani la rînd, în ultima parte a vieții sale, au avut loc repetate eclipse de soare și de lună. Timp de șapte zile, o pată de culoare neagră a întunecat soarele. De sărbă-

toarea Înălțării, s-a năruit un portic construit din ordinul împăratului între biserică și palat. Apoi, focul a cuprins și a ars pînă la ultima bîrnă podul de lemn așezat de suveran peste Rin. Lui Carol însuși i s-a arătat o lumină orbitoare coborînd din cer; sub povara unei forțe covîrșitoare, calul s-a prăbușit sub el. În sfîrșit, neîncetate cutremure de pămînt au zguduit reședința imperială de la Aachen, iar trăsnetul a căzut pe bazilica unde avea să fie înmormîntat. Iată cum părăsește scena un împărat, și o părăsește pentru a intra în legendă, o legendă mai durabilă și poate chiar mai „influentă" decît viața sa reală!

Nici dispariția lui Ștefan cel Mare nu lasă stihiile indiferente, chiar dacă spectacolul, respectînd rangurile, ne apare ceva mai modest. „În anul 7012 (adică în 1504, *n.n.*) — scrie Cronica Moldovei —, luna iulie, 2, marți, a răposat robul lui Dumnezeu, domnul Ion Ștefan Voievod, domnul Țării Moldovei, ca la 3 ceasuri din zi. Și a fost în același an, înainte de moartea lui, iarnă grea și foarte aspră, cum nu fusese niciodată. Și au fost în timpul verii ploi mari și revărsări de ape și înecuri din pricina apelor mari." Sînt informații de natură să-i intereseze pe istoricii climei. Ele se cer totuși folosite cu prudență. Nu este sigur că lucrurile s-au petrecut chiar așa, sigur este însă că așa *trebuia* să se întîmple.

Trecerea la un nou regim al imaginarului, aflat sub semnul dominant al laicității și al rațiunii, nu a afectat statura personajului excepțional. Asistăm și în acest domeniu la ceea ce deja am putut constata: desacralizarea conținutului, dar perpetuarea structurilor.

Exemplul cel mai tipic îl oferă figura *Salvatorului*, izvorîtă, evident, din imaginarul religios, dar nu mai puțin frecventă în reelaborările secularizate moderne. S-a petrecut un transfer dinspre religios spre politic, de fapt,

dinspre o formulă religioasă, ea însăși cu implicații de ordin social-politic, spre o formulă politică încărcată în continuare cu adînci semnificații religioase. Despărțirile pe care le practicăm în sfera imaginarului sînt și ele în bună măsură imaginare. Aceleași pulsații ale imaginarului le întîlnim pînă la urmă în religie, ca și în politică. Coborîrea lui Mesia însemna, pe lîngă mesajul „transcendent", și o reînnoire efectivă a lumii reale, o restructurare socială radicală. Mișcările milenariste ilustrează cît se poate de convingător această latură pronunțat terestră a proiectului mesianic, ceea ce a putut permite unor exegeți moderni excesiv de raționaliști să facă abstracție de sensul lor religios pentru a le pune în evidență dimensiunea strict socială sau „revoluționară" (cazul mișcărilor husite sau al „războiului țărănesc german", pentru a folosi sintagma lui Engels). Și invers, orice proiect politic mai înalt presupune o depășire a cotidianului și asumarea unui destin. Mistica națională sau milenarismele totalitare ale ultimelor două secole ne conduc spre un comportament foarte apropiat de cel religios. Conducătorul providențial și îndeosebi Salvatorul își află aici rostul lor: acela de mijlocitori între comunitate și o idee mai înaltă decît existența neînsemnată a fiecăruia dintre noi. Acești „oameni ai destinului" țin istoria sub supraveghere și o aduc în matca ei firească atunci cînd forțe ostile încearcă să o deturneze. Forțele răului sînt la rîndul lor personalizate. Conflictul apocaliptic dintre Crist și Anticrist se proiectează în variante secularizate, uneori același personaj jucînd efectiv ambele roluri, adaptate confruntărilor ideologice. Napoleon reprezintă un exemplu tipic de Salvator, dar nu mai puțin, pentru adversarii săi, de „Anticrist" sau, potrivit formulării folclorice, de „căpcăun" (*ogre*). Hitler sau Stalin s-au recomandat ca Salvatori, în sensul pro-

priei lor ideologii, și au fost urmați de mulțimi fanatizate, dar au rămas în istorie ca incarnări ale Răului pentru victimele proiectelor lor mesianice de transformare, cu orice preț, a lumii din temelii.

Și în scrierea istoriei, *eroul* a trecut cu succes examenul deplasării dinspre mitologia tradițională spre raționalismul modern. Secolul al XVIII-lea, altminteri atît de „demistificator", nu numai că nu s-a revoltat împotriva personajului excepțional, dar, în căutarea unor principii explicative care să înlocuiască interpretarea teologică a istoriei, nu a ezitat, adesea, să apeleze la serviciile lui. Pentru Voltaire, marii oameni incarnează și simbolizează esențialul înfăptuirilor umane. A existat un secol al lui Pericle, un secol al lui Augustus, un secol al lui Ludovic al XIV-lea. S-a putut spune, în același spirit, că secolul al XVIII-lea a fost chiar secolul lui Voltaire. Gînditorul francez propunea de altfel o distincție între „marii oameni" și „eroi"; în concepția lui, doar cei dintîi construiesc cu adevărat, ceilalți, eroii, nu sînt decît aventurieri ai istoriei, iar rezultatul aventurilor lor este adesea deplorabil. Petru cel Mare, care a transformat o Rusie primitivă într-un stat puternic și respectat, a fost, firește, un „om mare". Nefericitul său adversar, Carol al XII-lea, iubitor de glorie războinică, întruchipează, dimpotrivă, tipul „eroului", al personajului care a sfîrșit prin a-și ruina țara.

Dacă filozofii raționaliști au recurs la galeria oamenilor ieșiți din comun pentru a-și consolida schema explicativă, romantismul primei părți a veacului al XIX-lea a avut încă și mai multe motive de exploatare intensă a Panteonului. Formula sa istorică, prin excelență narativă și evocatoare, presupunea „reînvierea" cît mai credibilă a celor care au evoluat pe scena trecutului. Sentimentul

religios, parțial revigorat după asaltul raționalist al secolului precedent, ca și mistica paralelă, națională sau revoluționară, în plină afirmare, nu puteau ignora rolul arhetipal, de „intermediar“, și poziția simbolică a celor „altfel decît noi“. Romantismul a desăvîrșit, în istorie ca și în literatură, tipul eroului puternic conturat și profund reprezentativ. Expresia cea mai intensă a interpretării personalizate a istoriei a lăsat-o Thomas Carlyle în eseul său despre „eroi, eroism și eroic în istorie“ (*On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History*, 1841); exuberantul istoric britanic îi vede pe marii oameni, în purul sens al arhetipului, ca mesageri ai Providenței.

Ofensiva propriu-zisă împotriva personalităților s-a conturat o dată cu interpretările sociologizante afirmate spre mijlocul și în a doua jumătate a secolului al XIX-lea. Legile istoriei și determinismele de tot felul (economice, geografice, rasiale...) nu mai lăsau prea mult cîmp de manevră indivizilor, fie ei și excepționali. Cel puțin în teorie. Pentru Marx, figurile individuale rămîn în plan secund, obligate să intre în jocul evoluțiilor structurale, ele însele dependente de mecanismele legice ale istoriei. Fără a depăși limitele trasate de magistru, Plehanov, teoreticianul rus discipol al lui Marx, a ținut totuși să pună reflectorul asupra actorilor proeminenți (*Rolul personalității în istorie*, 1898), pentru a le sublinia funcția de exponenți ai forțelor social-politice și ai procesului istoric în genere. Pînă la urmă, oricît ar părea de divergente, diferitele interpretări ne conduc la arhetip, cu alte cuvinte la funcția de „mijlocitor“ a celui ales. Discret (în teoria marxistă) sau ostentativ (la Carlyle), eroul îndeplinește o misiune invariabilă: aceea de a pune în aplicare o idee superioară, schema ideală trasată de Providență, de Destin sau de Legile istoriei.

Sensul eminamente politic al proiectului marxist — căruia i se subordonează în fapt atît argumentele economice cît și perspectivele transcendente — nu avea cum să conducă la excluderea din istorie a evenimențialului și a personalităților. Trecutul înțeles ca permanentă confruntare și viitorul însemnînd cucerirea puterii politice de către proletariat presupuneau un grad semnificativ de „eroizare“ a procesului istoric. Doar că oamenii mari nu acționau pe cont propriu, ci ca agenți acreditați ai unor evoluții incontumabile. Acest gen de dialectică a permis ulterior liderilor comuniști să practice cu nonșalanță „cultul personalității“, fără a-l contrazice în aparență pe Marx. Ei nu erau decît auxiliari ai istoriei, lucrători în slujba unor idealuri care se cereau împlinite.

Pe urmele lui Comte, filozofia pozitivistă, cu aplicațiile ei istorice, și-a propus să meargă mai departe în sensul demolării personalității și absolutizării structurilor. Aceasta în ciuda faptului că fondatorul doctrinei căzuse spre sfîrșitul vieții în adorarea sfinților laici. Proiectul pozitivist era departe de încărcătura politică a marxismului. Emulii lui Comte (britanicul Henry Thomas Buckle sau, într-o manieră aparte, francezul Hippolyte Taine) puneau accentul asupra unor factori impersonali, de la mediul natural la dezvoltarea spiritului uman. Pînă și geniul artistic, atît de personal, își găsea la ei o explicație naturalist-sociologică. Modelul lor era al științelor naturii care, evident, nu izolează individul, ci studiază grupurile. Buckle credea și încerca să-și convingă cititorii că Italia și Spania au dat pictori mari din pricina frecventelor erupții vulcanice și cutremure de pămînt, care au sfîrșit prin a ascuți sensibilitatea peninsularilor. Străduindu-se la rîndul lui să explice pictura flamandă și, în acest caz, în lipsă de vulcani, Taine apela la o altă înlănțuire de fac-

tori naturali: „În această țară — scria el — apa face iarba, care face vitele, care fac brînza, untul și carnea, care, toate la un loc împreună cu berea, îl fac pe locuitor. Într-adevăr, din această viață îmbelșugată și din mediul natural îmbibat cu aer umed, vedem născîndu-se temperamentul flamand.“ Iarba și brînza erau, așadar, mai „determinante“ decît creativitatea individuală. Textul teoretic cel mai reprezentativ pentru istoria impersonală imaginată de discipolii lui Comte îi aparține lui Louis Bourdeau (nume aproape uitat astăzi) și a apărut în 1888, sub titlul *L'Histoire et les historiens. Essai critique sur l'histoire considérée comme science positive*. America, argumentează Bourdeau, s-ar fi descoperit și fără Columb, la fel și tiparul fără Gutenberg, sau mașina cu aburi fără Watt. Omenirea ar fi mers înainte în aceeași direcție și cam în același ritm. Oricum, mulțimile sînt cele care comandă, personalitățile doar execută. Trebuie să se petreacă și în istorie o „democratizare“, pe măsura celei care se afirmă în viața socială și politică.

Școala de la „Annales“ sau, pentru a folosi un termen generic, *Noua istorie* franceză, a continuat să exploateze acest filon. Cuvîntul de ordine al fondatorilor săi — Lucien Febvre și Marc Bloch — a fost îndemnul la o istorie neevenimențială și situată în afara politicului, orientare de natură a pune în pericol tradiționalele personalități ale istoriei. Dosarul *Mediteranei* lui Fernand Braudel (*La Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, 1949) este în această privință caracteristic. Ancheta lui inițială privea politica mediteraneană a regelui Spaniei Filip al II-lea. Treptat, istoricului i s-a imprimat convingerea că personalitatea cu adevărat reprezentativă, copleșitoare chiar, nu este cea a monarhului, ci a Mării Mediterane. Mediterana a devenit per-

sonajul central, iar regele a trebuit să se mulțumească cu rolul unui actor de mîna a doua, incapabil de a înrîuri cursul profund al istoriei.

Desigur, istoricii pot evoca trecutul așa cum cred ei de cuviință, și o fac în multiple feluri. Este însă greu de crezut că vor reuși vreodată să-i evacueze complet și definitiv pe marii oameni din istorie. Nici Școala de la „Annales“ nu a reușit să meargă pînă la capăt în această direcție, iar alte orientări, nu mai puțin active în istoriografia contemporană, nici nu au încercat să o facă. Mai mult chiar, se constată o revenire în forță a istoriei politice și narative, și în particular a genului biografic, inclusiv în mediul istoriografic francez, considerat pînă nu de mult, la nivelul său superior, refractar unor asemenea „concesii“. Cum cererea determină oferta, nu mai puțin în producția intelectuală ca în oricare alt sector de activitate, promotorii „Noii istorii“, inclusiv cei de prim rang, nu mai ezită să se cufunde în deliciile biografiei. Marii oameni par să fi ieșit învingători din confruntarea cu o istorie impersonală.[5]

Și au ieșit învingători fiindcă sînt susținuți de „mase“! Democratizarea nu pare a afecta acest sector al mitologiei. Poate chiar anonimatul societății de masă și de consum în care trăim să fie de natură a stimula, în sens compensator, nevoia de exemplaritate, ilustrată prin modele umane de excepție. Pierduți în omogenitatea fără suflet a lumii tehnologice, nu ne rămîne decît să ne individualizăm prin *alții*. Impulsul de a admira (pînă la adorare) este cu siguranță o constantă a sufletului omenesc.

---

[5] Asupra reîntoarcerii la narațiune, trimitem la articolul lui Peter Burke, „History of Events and the Revival of Narrative“, în *New Perspectives on Historical Writing* (sub direcția lui Peter Burke), The Pennsylvania State University Press, 1992 și 1993, pp. 233–248.

Ce se poate spune este că idolii moderni sînt mai puțin masivi și se perindă mai des prin fața noastră, comparativ cu impunătoarele și perenele figuri ale imaginarului tradițional. Astăzi admirăm și adorăm nu numai regi și sfinți, dar și, mai ales, stele de cinema, fotbaliști sau top-modele. Mai apare din cînd în cînd și cîte un chip regesc. Psihoza creată de moartea prințesei Diana a depășit cu siguranță ceea ce și-ar fi putut imagina chiar specialiștii în imaginar, dovadă că în materie de idolatrizare totul rămîne posibil. Panteonul s-a fărîmițat, diversificîndu-se, și dă semne de instabilitate ca și lumea în care trăim, însă zona pe care o ocupă în înălțimile imaginației nu pare deloc diminuată.

Trăim o epocă în care imaginarul politic înregistrează performanțe notabile. Secolul al XX-lea a cunoscut un paroxism al ideologizării și a fost puternic marcat de evoluții, răsturnări și decizii politice. În acest context, cum să alungi evenimențialul și politicul din istorie? Este ceea ce a creat o anumită discrepanță între „durata lungă“ a „noii istorii“ și sensibilitatea politico-evenimențială a vremii noastre (explicîndu-se astfel și concentrarea respectivului curent istoriografic asupra lumii pretehnologice, cu structurile sale relativ stabile, și implicarea limitată și mai puțin convingătoare în problematica, atît de fluidă și marcată de seisme, a ultimelor două secole). Iar evenimențialul și politicul care ne împresoară înseamnă figuri de prim-plan, reale și simbolice totodată, înseamnă personalități, cu toată partea de imaginar care se sublimează în ele.

Și este vorba, în sfîrșit, dar nu în ultimul rînd, de tot ce reprezintă astăzi mass-media. Nu numai că trăim într-o epocă a evenimentului și politicului, dar evenimentul și politicul, în genere *faptele* de tot felul, mai mari sau mai mici, sînt preluate și amplificate, sînt în fond *construite*, de multiplele canale de comunicare, într-un flux continuu

de informații și de imagini, de care nu ne mai putem desprinde. Informații inevitabil personalizate. Nici nu ne-am putea închipui să urmărim pe ecran știri „abstracte“, fără fețele umane corespunzătoare. Ne aflăm, mai ales grație televiziunii, într-un contact direct și permanent cu „cei aleși“. Hipertrofierea evenimentului și a categoriei de personaje reprezentative decurge inevitabil din branșarea noastră cotidiană la mașina de fabricat știri și personalități.

Discursul despre trecut captează două tendințe divergente (și complementare) ale prezentului. Democrația și masificarea fenomenelor sociale conduc spre o abordare structuralistă și depersonalizată, în timp ce reacția la depersonalizare și contextul politico-evenimențial și mediatic încurajează evocarea narativă și individualizată. Cert este că personajul excepțional se prinde într-o structură mentală durabilă și nu mai puțin în setea de exemplaritate a lumii de astăzi. Este greu de crezut că ne va părăsi vreodată.

„Unitatea“ — un concept nu tocmai unitar

Istoria înseamnă prin excelență un demers unificator. Nimic nu este însă mai puțin unitar decît conceptul de unitate. Putem decupa spațiul și timpul după cum credem de cuviință.

Pentru Herodot, nucleul lumii este spațiul grecesc în jurul căruia „ceilalți“ și istoria lor se desfășoară în cercuri concentrice. Tucidide dispune esențialul de-a lungul axei Atena–Sparta. Polibiu, căutînd cu tot dinadinsul un principiu unificator, îl află în statul roman în plină expansiune; în viziunea lui, toate cursurile particulare converg spre marea sinteză care avea să fie imperiul universal al Romei.

De altfel, conceptul de imperiu este unificator prin însăși funcția lui, atît în sens politic cît și istoric. Cele două mari alcătuiri universale sînt Imperiul Roman și China, „imperiul de mijloc“. Marginile lor se confundă în imaginar cu marginile lumii. Imperiul Roman, la rîndu-i, este — potrivit unei interpretări care a cunoscut o vogă durabilă — a patra, cea mai desăvîrșită și cea din urmă soluție imperială, după imperiile babilonian, persan și greco-macedonean. Din această perspectivă, istoria lumii se fixează în succesiunea a patru imperii, tot atîtea soluții unificatoare.

Tentativa de unificare, reală sau imaginară, a lumii antice a fost însă concurată de principiul opus al unei specii umane extrem de fărîmițate și ierarhizate. De la cetățeanul atenian sau roman la sclav sau la barbarul situat departe de spațiul „normal“ de civilizație, umanitatea se prezenta pulverizată în specii distincte. Creștinismul a înțeles să meargă mult mai departe, venind cu un mesaj unificator global. Pentru Sfîntul Augustin, marele filozof creștin al istoriei, toți oamenii sînt în egală măsură oameni; chiar monștrii umani presupuși a se afla spre marginile lumii locuite au fost înzestrați de Creator cu același suflet nemuritor și, în consecință, cu același grad de noblețe ca oricare altă ființă umană. Concepția istorică a creștinismului se înfățișează ca profund universalistă; triumful *Cetății lui Dumnezeu* privește întreaga suflare omenească. Procesul de unificare a lumii este dus pînă la capăt; pentru prima dată filozofia istoriei prinde în resorturile ei întreaga istorie și specia umană în totalitatea ei. Expresia istoriografică a acestui universalism a fost *cronica universală*, iar efectul său istoric concret avea să devină expansionismul european, vizînd unificarea efectivă a omenirii în jurul nucleului ei creștin. Occidentul simțea că este de datoria sa să-i convertească pe ceilalți

la adevărata credință. Dacă ar fi avut o altă religie și o altă filozofie a istoriei, nu este deloc sigur că ar fi pornit să cucerească lumea!

Creștinătatea și Imperiul sînt cele două mari principii de unitate europeană în Evul Mediu; le stă în față Islamul, el însuși o lume „completă" și închisă. Procesul de desacralizare și laicizare specific epocii moderne, precum și afirmarea culturilor naționale și a alcătuirilor statale respective au dus la o redefinire a conceptului istorico-politic de unitate. Imperialismele s-au multiplicat, afectînd puritatea originară și transcendența universalistă a proiectului imperial originar. Treptat, în imaginarul societăților moderne, ideea națională a luat locul ideii imperiale. Unitatea s-a redefinit ca unitate națională, procedîndu-se la o redecupare — parțială în realitate, deplină în imaginar — a lumii într-o constelație de state-națiuni. Istoria a devenit la rîndu-i *națională*, proiecție în trecut — pînă în preistorie! — a sintezelor naționale moderne.

Ca mai toate invențiile ultimelor secole, ideologia națională a fost opera Occidentului, cu cele două mari modele propuse: modelul german, predominant etnic, și modelul francez, predominant politic. Oricare i-ar fi fost încărcătura imaginară, în Occident, cel puțin, decupajul național a corespuns cît de cît unor spații culturale și istorii politice ceva mai ferm conturate decît în alte părți ale lumii. Dar o dată principiul pe deplin acceptat — în secolul al XIX-lea — acest produs spiritual al lumii apusene și-a găsit treptat o aplicare cvasi-universală. Statele naționale și istoria lor au putut fi la nevoie create *ex nihilo* sau apelîndu-se la un procedeu de omogenizare acolo unde configurațiile etnice, culturale și istorice erau cu siguranță mult mai complexe. Alcătuite în virtutea aplicării principiului național la sfîrșitul primului război

mondial, state precum Cehoslovacia și Iugoslavia nu au fost cu nimic mai omogen naționale decît defuncta monarhie austro-ungară, întrupare a vechiului principiu imperial. Cazul extrem este al Africii Negre, unde europenii trasaseră frontierele coloniale cu un dispreț absolut pentru oameni și istoria lor (de aici state purtînd mai curînd nume de fluvii și lacuri decît de etnii). Or, alcătuirile politice artificiale create de stăpînitorii occidentali s-au transfigurat, în urma procesului de decolonizare, în „state naționale", fiecare cu propria-i istorie, ca și cînd această istorie ar fi condus inevitabil, cu sau fără europeni, la soluțiile teritoriale prezente.

Secolul al XX-lea a cunoscut evoluții contradictorii, polarizate între accentuarea naționalismelor, adesea în forme încă mai violente decît ale veacului precedent, și manifestarea, dimpotrivă, a solidarităților supranaționale, clădite pe apropieri de ordin cultural, religios sau economic. Civilizația occidentală, „lagărul comunist", „lumea a treia", lumea islamică reprezintă cîteva asemenea construcții menite a îngloba și atenua în mai larga lor unitate entitățile naționale componente. Și în discursul istoric, *națiunea* și *civilizația* apar astăzi ca două axe concurente de structurare și interpretare. Oswald Spengler (în *Declinul Occidentului*), apoi Arnold Toynbee (în *Studiu asupra istoriei*) au procedat la un decupaj cultural, trecînd peste frontierele istorico-politice sau lingvistice; alți istorici, precum Fernand Braudel sau mai recent emulul său Immanuel Wallerstein, au împărțit lumea în arii de civilizație pe criterii predominant economice. Orientarea spre *civilizație* a istoriografiei ilustrează, pe lîngă alte motivații, detașarea, explicită sau implicită, de ideologia statului național, în care istoricii de acum un secol vedeau țelul suprem al evoluției umanității.

Proiectul european presupune, în actuala lui fază, necesara dar dificila îmbinare a celor două tipuri de unitate: tradiționala unitate de tip național și unitatea supranațională a marii familii europene, cărora li se adaugă un al treilea nivel, corespunzător structurilor regionale și minorităților. Într-o Europă unită, nu vor mai exista de altfel decît minorități, nici o națiune nu va fi majoritară, ceea ce pretinde de pe acum o nouă abordare a relației majoritate–minoritate. Se ajunge astfel, de la un singur principiu dominant, acela al decupajului național, asimilator în interior și purtător de conflicte în afară, la trei principii „egale", care se cer armonizate. Iată ambiția, ca și dificultatea, pariului european! Este firesc ca discursul istoric să se adapteze acestui demers. Fără a-și abandona națiunile, și recuperîndu-și minoritățile, ca și tradițiile locale, continentul va trebui să capete, sau să recapete, o coeziune istorică pe care o pierduse în bună măsură în epoca naționalismelor. Cert este că pentru a exista cu adevărat, Europa are nevoie nu numai de structuri economice și politice adecvate, ci și de o istorie, și cînd spunem *o istorie*, vrem să spunem una cu adevărat, nu o adunare de istorii particulare. Totul se clădește pe mituri fondatoare și pe valori istorice împărtășite. Grecia și Roma, Carol cel Mare, creștinătatea... pot sugera asemenea simboluri. Cum să echilibrezi însă atîtea istorii și atîtea tradiții adesea divergente? Inventarea unei adevărate istorii europene, în care toți europenii să se regăsească și care să nu frustreze pe nimeni, se anunță a fi o întreprindere cu nimic mai ușoară decît construcția însăși a Europei.

În plus, rămîne întrebarea (în sens istoric, și încă actual, fără a angaja neapărat viitorul) dacă nu există de fapt, mai curînd decît una, două civilizații europene, despărțite

prin linia care separă Occidentul catolic și protestant de Răsăritul ortodox. Este linia de-a lungul căreia s-a spart recent Iugoslavia, altminteri relativ unitară din punct de vedere etnic și lingvistic. Definirea a două Europe (inexistente ca atare în geografia fizică sau politică, dar prezente în planul mai subtil al culturii și mentalităților) pune într-o lumină nouă sintagma „intrării în Europa“, atît de obsedantă astăzi pentru români. Se răspunde adesea prin ceea ce pare un truism, dar este în fapt o stupiditate: „Sîntem dintotdeauna în Europa!“ Oare? În care Europă? Din nou cuvintele ne derutează. Fiindcă Europa, alcătuirea politico-economică purtînd acest nume, este Europa *cealaltă*. Întrebarea este dacă în această Europă putem intra; altminteri nimeni nu ne va contesta vreodată ancorarea în propria noastră Europă!

Într-adevăr, de unde și pînă unde se întinde Europa, sau, încă și mai important, de unde și pînă unde se va întinde în viitor? Întrebarea aceasta ne conduce spre o problemă extrem de interesantă și de grăitoare pentru logica mitologiei unității: aceea a spațiilor predestinate și a frontierelor naturale.

Predestinarea geografică și teoria frontierelor „naturale“

Istoria este *fluidă*, iar geografia *fixă*. De aceea, structurile geografice par a oferi soluția ideală pentru stabilizarea istoriei în forme cristalizate. Tiparul spațial imuabil obligă fluxul temporal să respecte anumite reguli prestabilite.

În atît de influenta sa lucrare *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784–1791), Johann Gottfried

Herder înălța un adevărat imn atotputernicei geografii care, spunea el, a fixat de la bun început destinul istoric al popoarelor, trasînd liniile munților și ale fluviilor. Ce alte limite mai naturale decît mările, munții și rîurile pentru a despărți națiunile, obiceiurile, limbile și regatele? Schimbați cursul apelor, dispuneți altfel relieful, și veți avea o cu totul altă istorie!

Determinismul geografic este un capitol inseparabil al filozofiei istoriei. Ce poate fi mai simplu și mai clar, mai bătător la ochi! Oamenii trăiesc sub climate diferite, în medii naturale diferite și au o istorie diferită. Toate acestea par a se lega într-un sistem. Uneori, la limită, probabil că lucrurile stau chiar așa. Cînd Herodot numește Egiptul „un dar al Nilului“, cu greu am putea să-l contrazicem, doar din neaderență la determinismul geografic, pentru a susține că și fără Nil Egiptul ar fi Egipt! Dar cînd Jean Bodin afirmă (în tratatul său *Despre Republică*, 1576) că luptele civile din Atena și de la Roma se explică prin relieful accidentat al celor două orașe și prin mentalitatea diferită, „geografic programată“, a locuitorilor din văi și a celor de pe deal, putem sesiza mai bine deficiența intelectuală nu numai a determinismului geografic, dar a determinismelor de tot felul în genere. Indiferent de epocă și de argumente, deterministii rămîn tot deterministi. Trei secole după Bodin, într-o fază incomparabil mai avansată de dezvoltare a științelor, Friedrich Ratzel, fondatorul „antropogeografiei“, gîndea în manieră similară atunci cînd decreta superioritatea Nordului față de Sud, chiar în interiorul aceleiași națiuni. Favorizați de climat, prusienii se dovedeau germani mai „reușiți“ decît bavarezii! Bismarck și-ar fi putut regăsi în această ierarhie substanța proiectului său politic, noi, din păcate, ne regăsim mai greu exigențele intelectuale; ne mărginim să constatăm — și

exemplele abundă în acest sens — valorizarea Nordului tehnologic și industrial și devalorizarea concomitentă a Sudului în imaginarul secolului al XIX-lea.

Predestinarea geografică presupune o decupare spațială, iar acest gen de decupaj, separînd entități diferite și destine istorice distincte, privilegiază conceptul de *frontieră*, căruia îi conferă un sens profund simbolic. Simbolice sînt și frontierele trasate de oameni, dar cu atît mai simbolice și aparent înscrise în veșnicie cele întipărite în configurația dintîi a lumii. Imperiul Roman s-a extins, căutîndu-și insistent limitele „naturale". Astfel, în Europa, dinspre Apus spre Răsărit, frontiera a ajuns să fie precis desenată: Rinul, Alpii și Dunărea. Limită „reală" și totodată „fictivă", în măsura în care semnificația oricărei frontiere ține mai mult de imaginar decît de un dat obiectiv. Rîurile și munții pot la fel de bine să unească sau să despartă. De fapt, nici nu unesc, nici nu despart; oamenii sînt cei care o fac. Cînd „barbarii" s-au hotărît să năvălească în imperiu, nici Rinul, nici Alpii, nici Dunărea nu li s-au împotrivit în vreun fel.

Ca și Imperiul Roman, statul francez (monarhia, apoi, în deplină continuitate, republica) a rîvnit la frontiere naturale. Istoria politico-teritorială a Franței poate fi rezumată ca o perseverentă expansiune spre un sistem perfect de limite întipărite în geografia Europei: Oceanul, Pirineii, Mediterana, Alpii, Rinul... În Evul Mediu, un stat catalan reușise la un moment dat să se înfiripeze de o parte și de alta a Pirineilor, dar și-a ratat șansa istorică din pricina frontierei de munți spre care au avansat atît Franța cît și Spania. Rinul oferă o ilustrare încă și mai semnificativă a forței conceptului. Împingerea frontierei franceze spre acest fluviu s-a aflat la originea secularului diferend franco-german. Franța a fost construită pas cu

pas, iar națiunea franceză a înglobat și asimilat etnii și culturi diferite: bretoni, basci, catalani, provensali, alsacieni, însă în imaginarul istorico-politic spațiul francez apare predestinat, întipărit o dată pentru totdeauna grație frontierelor naturale.

Și unitatea românească este delimitată de frontiere ideale: Nistrul la răsărit, Tisa la apus („De la Nistru pîn'la Tisa"), Dunărea la sud și, mai departe, litoralul Mării Negre. Un sistem închis de ape, susținut de coloana vertebrală a Carpaților. Acesta este spațiul românesc, sau predestinat a fi românesc, care străbate imuabil secolele din cea mai adîncă Antichitate. Pe români, spre deosebire de tipologia mai des întîlnită, munții nu îi despart, ci îi unesc, în timp ce marile cursuri de apă îi separă de „ceilalți".

Pe un sistem opus de structuri geografice s-a așezat Ungaria Mare, concurenta istorică a României Mari. Cine privește harta fizică a regatului ungar dinainte de 1918 observă cu ușurință cum nucleul său vital, Cîmpia Panonică, este înconjurat și apărat de o coroană aproape neîntreruptă de munți (Carpații Slovaciei, arcul transilvan, Alpii Dinarici...). Dunărea și Tisa, frontiere pentru români, apar aici, dimpotrivă, ca trăsături de unire, îndeplinind o funcție similară cu a lanțului carpatic în cazul românesc. Inelul apelor la români și cununa de munți a vechii Ungarii simbolizează două soluții divergente de unitate.

Continentele sînt și ele alcătuiri imaginare, cu granițe naturale bine marcate, dar a căror relevanță geografică și istorică poate fi pusă sub semnul întrebării. Europa prezintă un grad ceva mai înalt de coeziune, dar nu atît prin datele ei naturale (cu totul altele în nesfîrșita cîmpie rusă față de dantelatul țărm meridional sau occidental),

cît datorită unei treptate apropieri de ordin religios și cultural, prin creștinism și grație moștenirii greco-romane. Dar Asia? Există o Asie, o geografie și o istorie anume ale Asiei? Există, fiindcă vrem să existe. Altminteri, ce au în comun India și Siberia, Arabia și Japonia? Există o Africă? Sînt cu siguranță cel puțin două, cît se poate de distincte, atît în sens geografic cît și istoric: Africa Neagră, sud-sahariană, și Africa actualmente arabă, nord-sahariană. Cea de a doua aparține spațiului mediteranean, ca și Europa meridională, și am putea foarte bine să le detașăm pe amîndouă de respectivele continente, în beneficiul unei unități distincte mediteraneene, așa cum au procedat la vremea lor romanii, și după cum sugerează, în plan istoriografic, *Mediterana* lui Braudel.

Actuala construcție a Europei implică, pe lîngă alte numeroase dificultăți, și chestiunea, aparent elementară, dar deloc simplă, a conturului continental. Pînă unde, pornind dinspre apus, se întinde Europa? Pînă la Urali, spun, de multă vreme, manualele de geografie: frontieră înscrisă în scoarța terestră, barieră de munți între continentul nostru și Asia (prelungită spre sud prin fluviul Ural, Marea Caspică și Munții Caucaz). Dar poate fi Europa aceeași, egală mereu cu sine, din preistorie pînă în prezent și mai departe în viitor? Mările, munții și fluviile rămîn la locul lor, dar oamenii și civilizațiile se succedă, iar istoria vorbește totuși despre oameni și civilizații. „Europa, de la Atlantic la Urali", proclamase Charles de Gaulle, fidel în această privință manualului și frontierelor preexistente. În fapt, Europa se va face sau fără Rusia — și alte succesoare ale URSS-ului — (ceea ce pare probabil în acest moment), și atunci înseamnă că ea se „termină" mult mai spre apus, în ciuda frontierelor imuabile invocate, sau, dacă se va face cu Rusia, atunci

are toate șansele să ajungă pînă la Vladivostok, la o frontieră naturală mai impresionantă decît Uralii, dar poate mai puțin adecvată: Oceanul Pacific. Aceasta nu ar mai fi însă Europa, ci o „Eurasie“, structurată pe criterii diferite.

Frontierele naturale simplifică drastic realitatea; tot ele pot să o și complice. Ele introduc în ecuație configurații diferite de cele ale istoriei reale, forme concurente de coeziune și de unitate, aparținînd imaginarului istorico-politic, dar care pot la rîndu-le să creeze istorie, și o fac efectiv, prin dinamismul specific proiectelor ideale și prin imensa forță a mitului.

Cine vorbește despre cine: istorie și alteritate

Aspirația spre unitate se confruntă în imaginar cu principiul opus al alterității. Noi și ceilalți! Trăim împresurați de ceilalți, așa încît nimic nu se arată mai prezent și chiar mai obsedant decît figura, mișcările și intențiile celui care este, în raport cu noi, atît de asemănător și totodată atît de diferit.

Pînă la urmă aceasta este istoria: un interminabil discurs despre ceilalți, despărțiți de noi în timp și în spațiu. Preluată de imaginar, alteritatea reală se poate atenua, pînă la dispariție, sau, dimpotrivă, se poate amplifica pînă la dezmembrarea speciei. Tentațiile naționaliste și rasiste ale epocii moderne surprind în toată splendoarea funcționarea acestui sistem mental. Legitimarea fiecărei comunități naționale printr-o istorie izvorîtă din vremuri imemoriale a dus la apropierea peste măsură a celor de

astăzi de strămoșii lor îndepărtați. Așa au devenit germanii actuali cam totuna cu vechii germani (poate ușor „degenerați“ din pricina amestecului, potrivit interpretărilor naziste; încă din 1807–1808, în celebrele sale *Discursuri către națiunea germană*, Johann Gottlieb Fichte își considera compatrioții mai apropiați decît celelalte popoare de tipul uman originar, de perfecțiunea începuturilor), și la fel francezii cu galii, românii cu dacii și așa mai departe. Să formulăm o întrebare provocatoare: cu cine se aseamănă mai curînd românii: cu ungurii sau cu dacii? Răspuns aproape obligat: totul ne separă de „adversarii“ maghiari, în timp ce foarte multe ne apropie de strămoșii daci. Dacă facem totuși un minim efort pentru a ieși din mitologie, nu putem să nu remarcăm că, în prezent, românii și ungurii sînt inevitabil mai aproape unii de alții decît românii de astăzi de dacii antici. După cum și Bucureștiul, oricît ar fi de specific, seamănă totuși mai bine cu Budapesta decît cu Sarmizegetusa!

Mai dramatică și mai gravă în consecințe decît operațiunea de captare a strămoșilor este îndepărtarea celorlalți de noi. Ne aflăm în fața unui mecanism mental de care trebuie ținut seama. Imaginarul diferențelor funcționează la parametri mult mai înalți decît realitatea în sine a respectivelor diferențe. Deosebirile efective dintre „rase“, națiuni și culturi sînt minime în raport cu esențialul care-i definește pe oameni. Și totuși, adesea, imaginarul alterității se complace în hiperbolizarea diferențelor pînă la eclipsarea a tot ce înseamnă fond comun. Dacă „celălalt“ este altfel, atunci se cade să fie cît mai altfel; cel puțin așa știm că avem de a face cu un *străin*.

Jocurile alterității se organizează în jurul conceptului de *centru* și al axei care reunește centrul cu *periferia*. Puține figuri mitice au o asemenea forță ca *centrul lumii*,

reprezentînd, simbolic, condiția de *normalitate*. Inutil să ne întrebăm unde se află: se află acolo unde dorim să-l așezăm. Într-un sens mai general, fiecare individ materializează un asemenea centru al lumii: universul se învîrte în jurul lui. Fiecare trib, firește, fiecare națiune, fiecare civilizație. Și orice istorie se scrie din *centru*. Istoria presupune, așadar, pe lîngă punctul de observație temporal (inevitabil, cel al zilei de astăzi) și un punct de observație spațial (inevitabil, cel în care ne aflăm). Trecutul României nu este văzut la fel la București, Washington și Beijing, și desigur, nici istoria Chinei sau a Americii nu apare într-o singură variantă în „centrele" menționate.

Unele centre se dovedesc însă mai influente decît altele, în raport cu forța de expansiune și de aculturație a civilizațiilor respective. Acestea sînt centre ale lumii prin excelență, în sensul forte al termenului. Apreciindu-se ei înșiși drept „imperiu de mijloc", chinezii și-au afirmat de-a lungul mileniilor condiția centrală. La fel și Grecia, și în mod particular Atena; la fel, desigur, Roma. Pentru istoricul arab Ibn Khaldun, în veacul al XIV-lea, Africa de Nord musulmană definea centrul și normalitatea. Două veacuri mai tîrziu, la francezul Jean Bodin, normalitatea geografică, climatică, istorică și politică se instala, deloc surprinzător, în Franța. De cîteva secole încoace, centrul lumii este Occidentul, cu deplasări notabile însă, de la o epocă la alta, chiar în interiorul spațiului occidental. Sudul mediteranean, latin și catolic, s-a estompat treptat în favoarea nord-estului oceanic, germanic și protestant (fenomen care poate fi urmărit între secolele al XVI-lea și al XIX-lea). Deplasării efective de putere și influență i-a corespuns o deplasare încă mai sensibilă a discursului valorizator. Apoi, balanța a înclinat dincolo de Ocean, spre Statele Unite (care astăzi oferă,

dacă nu singurul, în orice caz modelul dominant de societate și de prospecție a viitorului). Iar translația continuă, dinspre Atlantic spre Pacific, cu efecte care rămîn a fi constatate.

În raport cu aceste mari zone centrale se structurează restul. La grecii antici, constatăm o dispunere spațială riguroasă și simetrică, în acord cu claritatea geometrizantă a spiritului civilizației grecești. Pornind dinspre centru, se desenează cercuri succesive, tot atîtea grade de alteritate, care conduc spre alteritatea maximă, caracteristică marginilor lumii. Tracii sudici, primii vecini dinspre nord, sînt sensibil deosebiți de greci, dar încă mai deosebiți sînt geții dunăreni, aflați ceva mai departe, și încă și mai deosebiți sînt sciții, ei înșiși prezentînd, și tot în funcție de distanțele geografice, paliere distincte de alteritate, de la sciții agricultori la cei nomazi, și de la aceștia la sciții canibali sau... vegetarieni; spre altă margine a lumii, India prezintă la rîndu-i puternice contraste și manifestări de alteritate. Celălalt, cu cît ne îndepărtăm de comportamentul „normal“, poate fi mai bun sau mai rău, din ce în ce mai bun sau din ce în ce mai rău, sau mai bun și mai rău în același timp, sau dincolo de bine și de rău... La marginile lumii, popoarele fabuloase asigură tranziția dinspre om spre animal sau, dimpotrivă, spre zei.[6]

Logica profundă a acestor disocieri a rămas stabilă de-a lungul secolelor, chiar dacă arhitectura spațială și-a mai pierdut ceva din eleganta simetrie grecească. „Sălbaticii“

---

[6] Cu privire la logica deformatoare a „celuilalt“, am preluat unele exemple și argumente din propria noastră lucrare: *Entre l'Ange et la Bête. Le Mythe de l'Homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Plon, Paris, 1995.

identificați de europeni în diverse părți ale lumii în urma marilor descoperiri geografice se aseamănă, dacă nu neapărat în realitate, în orice caz în imaginar, cu barbarii sau cu popoarele fabuloase din imaginarul antropologic grecesc. Și ei propun un cocteil de virtuți și de vicii care îi detașează și îi singularizează. Este drept că după o primă modă, a „bunului sălbatic", viciile tind să se acumuleze, iar calitățile să se volatilizeze. Ajunsă în faza de maximă bogăție și expansiune, de maximă aroganță totodată, Europa se obișnuiește să-i privească pe ceilalți ca pe niște ființe de rang inferior. Cazul tipic și totodată extrem este al rasei negre. Epoca Luminilor ajunge, cu argumente „științifice" (preluate și dezvoltate în secolul al XIX-lea, cel puțin în prima sa parte), la concluzia că negrii nu sînt chiar oameni, ci, mai curînd, o specie intermediară între om și maimuță. Astăzi, instituția sclavajului, înfloritoare în plină epocă modernă, uimește și scandalizează; ea trebuie totuși raportată (nu pentru a o justifica, ci pentru a o înțelege) la presupusa condiție subumană a negrului, vînat, vîndut și cumpărat, redus la condiția de sclav.

Europa secolului al XIX-lea este aparent *una* în orgoliosul ei sentiment de superioritate față de restul lumii. În realitate însă, potrivit aceluiași mecanism al alterității, ea își adîncește sistematic divizările interne. Rasistă în afară, este naționalistă în interior. Frontierelor tot mai adînci între națiuni și state li se adaugă principii suplimentare de separare, de ordin lingvistic, cultural și chiar biologic. Pe la 1800 se înregistra încă o singură rasă albă. Dar spre 1900, unii antropologi numără pînă la zece „rase" și „sub-rase" numai în Europa. Sentimentul alterității profunde a „celuilalt" a condus irezistibil la confruntările sîngeroase ale ultimului secol. Actuala pedagogie antirasistă și antinaționalistă, atît de insistentă în Occident

(același Occident care dăduse tonul rasismului și naționalismului), se confruntă cu forța arhetipului. Lăsate în voia lor, rasismul, naționalismul, tribalismul, intoleranța ies ușor la suprafață. Cu atît mai mult dacă sînt stîrnite de ideologii. Nimic nu se cultivă mai lesne și mai ieftin decît exacerbarea propriei identități și devalorizarea sau diabolizarea celuilalt. Mașinăria mentală producătoare de alteritate trebuie ținută sub cea mai atentă supraveghere. Dacă istoria ne învață pînă la urmă ceva, cu siguranță că aceasta este una dintre marile ei lecții.

Alterității din afară îi corespunde un sistem similar în interior. Și sub acest aspect, lumea grecească constituie un interesant punct de plecare. Platon mulțumea zeilor pentru șansa de a se fi născut atenian, bărbat și om liber. Un om întru totul normal, un om deplin, trebuia să întrunească aceste calități. Cetatea își avea barbarii ei, sălbaticii ei, oamenii ei „incompleți". Femeile, meseriașii, sclavii reprezentau o zonă de alteritate interioară la fel de puternic marcată în raport cu *centrul* ca exoticele figuri ale alterității dispuse geografic, cu singura deosebire că distanța se măsura în termeni sociali și nu spațiali. Actorii s-au tot schimbat, dar mecanismul a rămas. Fiecare cetate își are nucleul său social și ideologic, sistemul său de valori dominante și, în raport cu acestea, propriile categorii de minoritari și marginali, care întruchipează valori diferite și chiar adverse. În Evul Mediu, ereticul și leprosul se înfățișau, prin impuritatea lor spirituală și corporală, ca figuri perturbatoare ale ordinii firești. În epoca modernă proliferează două instituții simbolice (subtil analizate de Michel Foucault), și anume azilul de nebuni și închisoarea, menite a-i izola, justificat sau nu, pe cei considerați în afara unor norme sociale tot mai riguros definite. Secolul al XIX-lea produce din plin margi-

nalizare, ca efect al fazei sălbatice a revoluției industriale; clasele „muncitoare" și „periculoase" (pentru a relua expresia lui Louis Chevalier) se așază la polul opus elitei burgheze. Potrivit ideologiei naziste, celălalt prin excelență era ființa „biologic" diferită (evreul în primul rînd). Comunismul, la rîndu-i, a fost un fabricant neobosit de alteritate, în ciuda utopicului său proiect de coeziune și armonie socială; dușmanul de clasă, cu multiplele-i înfățișări, a însoțit experimentul comunist de la origini pînă la sfîrșit. Relativa dedramatizare a fenomenului în societățile „deschise" nu merge pînă la zdrobirea însăși a arhetipului. Cum să ne închipuim o societate în care mecanismele alterității nu ar mai funcționa? Nici geometric, nici sociologic, centrul nu se poate afla peste tot. Imigrația, de pildă, alimentează în Occident un focar de alteritate virulent, și acesta nu este singurul; șomajul, sărăcia sau, în alt sens (oarecum similar leprei medievale), epidemia de SIDA conturează, cu intensități variabile, cercuri de alteritate în raport cu cond a normală a ființei umane într-o societate prosperă și democratică.

Nu ne propunem însă o teorie sau o schiță istorică a alterității. Ceea ce ne preocupă este discursul istoric. Și nu este greu de constatat, apropiind istoria de dialectica alterității, că problema-cheie este pînă la urmă *cine vorbește despre cine*: unde se situează pe axa centru–periferie cel care ține discursul și unde se află cel care formează obiectul acestui discurs. Informația tinde să se concentreze la centru; acolo se formulează mesajul cel mai complet și mai penetrant și, uneori, singurul mesaj de care dispunem. Istoria, cel puțin *istoria scrisă*, și izvoarele, tot *scrise*, care îi stau la temelie, se prezintă în bună măsură ca un discurs fabricat la centru. Informația privitoare la condiția feminină este în genere de sorginte

masculină. Informația privitoare la clasele defavorizate ale societății provine din rîndurile elitei. Informația despre Africa Neagră este arabă sau europeană. De fiecare dată centrul, omul împlinit așa cum îl vedea Platon, privește spre ceilalți. Nu înseamnă că ceilalți, ținîndu-și propriul discurs, ar fi mai obiectivi. Ar fi tot subiectivi, dar *altfel*, și cu siguranță, în multe privințe, depozitari ai unei cunoașteri mai adecvate despre ei înșiși. Un călător într-o țară străină își așterne impresiile pe hîrtie. Textul care rezultă este mai reprezentativ pentru ce anume: pentru țara în discuție sau pentru călător? Chiar cele mai scrupuloase însemnări nu pot scăpa de condiția imaginii: fiecare observator alege, dintr-un noian, ceea ce îl interesează și toarnă materia în tiparele propriului său sistem de valori. Fiecare vede ce vrea și cum vrea.

Istoria spațiului românesc poate oferi, în această privință, o stimulantă lecție de metodologie. Pînă în secolul al XIV-lea, așadar pînă în pragul epocii moderne, cu excepția notabilă, dar limitată în timp, a Dobrogei și Daciei romane sau, spre sfîrșitul intervalului, a Transilvaniei înglobate în regatul ungar, acest teritoriu nu a produs *informații scrise*. Tot ceea ce se știe (exceptînd izvoarele arheologice, cu virtuțile, dar și cu insuficiențele lor), se știe *din afară*. Este un lung discurs al centrului, sau al diverselor centre, despre o regiune periferică. Condiția periferică pare în acest caz o permanență (pînă în prezent cel puțin, fiindcă nu credem în fatalitate), cu toată obstinația naționaliștilor români de a forța retrospectiv deplasarea spre centru. Aici a fost o *margine*, în raport cu Grecia antică, în raport cu Roma, cu Bizanțul, cu Imperiul Otoman, sau cu imperiile concurente habsburgic și rus, și continuă să fie astăzi o margine în raport cu Occidentul și cu construcția europeană.

Avem, așadar, de a face cu o sumă de izvoare care vorbesc dinspre o stare de normalitate (firește, nu „normalitate“ în sens obiectiv, ci în sensul pe care singure și-l arogă) despre un tărîm ex-centric. Sînt ele cu adevărat izvoare? Sînt, fiindcă vrem să fie, o dată ce nu avem nimic altceva la dispoziție. Dacă geții nu vorbesc despre ei înșiși, îi ascultăm pe greci, care nu se sfiesc să vorbească. Nu este nici un păcat să-i ascultăm și să încercăm a le desluși spusele, mai ales că alternativa lipsește. Trebuie însă să știm despre ce este vorba. Acestea sînt cu siguranță izvoare, în sensul deplin al termenului, pentru imaginarul grecesc, dar numai într-un sens secundar, derivat și echivoc pentru „realitățile“ dunărene și nord-dunărene pe care le căutăm în ele, cu riscul de a nu le afla chiar așa cum au fost. Deformator este și un reportaj făcut pe viu, iar acestea nu sînt, cu siguranță, reportaje la fața locului! Cei mai mulți dintre istoricii și geografii greci care scriu despre Dacia nici nu zăriseră Dunărea, dar să o și treacă! Ei vehiculează o informație de la bun început sensibil filtrată și deformată, în măsură apreciabilă chiar fictivă, și reclădesc spațiul geto-dacic așa cum se *cuvenea* el să fie, potrivit căsuței jocului de alterități care îi era rezervată.

„Cei mai viteji și mai drepți dintre traci“: vorbele acestea ale lui Herodot, privitoare la neamul geților, sînt subliniate apăsat în lucrările și manualele românești de istorie. Primul text referitor la strămoșii românilor, actul lor de naștere cum s-ar spune, îi înfățișează sub cea mai favorabilă lumină. De fapt, Herodot, ca și autorii ulteriori, nu laudă, după cum nici nu condamnă. Ei țin un nesfîrșit și stereotip discurs despre alteritate. Pentru ei normalitatea este grecească, iar ceilalți se comportă insolit, mergînd, în bine sau în rău, și adesea dincolo de

bine și de rău, pînă la exces. Dreapta măsură nu se întîlnește decît la centru. Vitejia geților se conjugă (ceea ce Herodot afirmă explicit, chiar dacă unii autori români preferă să trunchieze fraza) cu nechibzuința lor. Este reacția unor impulsivi care nu își controlează mișcările prin rațiune, de aici și tentativa nebunească de a se opune fără noimă imensei armate a marelui rege persan. Așa stau lucrurile cu vitejia. Cît despre calificativul „cei mai drepți“, oricît de drepți vor fi fost geții, încă și mai drepți apar la autorii antici indienii, și aceasta pentru simplul motiv că sînt încă și mai exotici, așezați la marginile lumii cunoscute. Sau, și mai spectaculos, tribul argipeilor, situat spre capătul ținuturilor scitice, oameni care se hrănesc doar cu fructe și lapte, trăiesc sub arbori, nu poartă arme și, considerați sfinți, sînt chemați să judece pricinile vecinilor. Față de un asemenea grad de inocență și sfințenie, „dreptatea“ geților pălește!

Dar tracii, și geții în egală măsură, mai prezintă, potrivit specialiștilor greci în materie, și alte trăsături demne de interes. Sînt mari iubitori de femei, s-ar spune de-a dreptul destrăbălați, și, în egală măsură, mari iubitori de vin. Și aici, ca și în materie de vitejie sau de dreptate, le lipsește simțul echilibrului. Și invers, acești bețivi și afemeiați pot deveni pe neașteptate asceți, trecînd cu ușurință la excesul contrar, incapabili de a se fixa pe linia de mijloc. Povestea despre Burebista și vița de vie, relatată în *Geografia* lui Strabo, este edificatoare. Burebista a decis să-i disciplineze pe geți. Și cum poți să disciplinezi un neam înclinat spre băutură altfel decît împiedicîndu-l să mai bea? Decizia nu putea fi decît distrugerea viței de vie (un precedent istoric al *prohibiției*!). Întrebarea este: ne aflăm în fața unei informații sau a unei fabulații? Înclinăm să credem că nu Burebista avea interesul de a

distruge efectiv vița de vie, ci grecii simțeau nevoia să o distrugă în mod simbolic pentru a reuși să înțeleagă cum din anarhia getă a putut izvorî, grație deplasării spre comportamentul ascetic, o mare forță politică și militară.

O altă narațiune în jurul căreia s-a construit o întreagă mitologie grecească, apoi românească, îl are ca erou pe Zalmoxis, sclav al lui Pitagora (dacă ar fi să-l credem pe Herodot), devenit divinitate getă. Fapt este că tot ce se știe despre religia lui Zalmoxis provine din textele grecești — ele însele tributare „părintelui istoriei" — și nicidecum din mediul autohton geto-dacic. Avem de a face cu o proiecție a doctrinei pitagoreice, procedeu practicat de altfel nu numai asupra Daciei, ci și a altor zone de margine. Aceasta nu înseamnă că nu va fi existat un Zalmoxis în panteonul getic, dar prea marea asemănare dintre religia lui și învățătura lui Pitagora îndeamnă la o elementară prudență, dovedindu-se încă o dată că, vorbind despre alții, grecii nu încetau în realitate să vorbească tot despre ei înșiși.[7]

Textele de care dispunem cuprind probabil și informație valabilă, dar filtrată, deformată, amestecată cu materie străină și transfigurată ideologic. Chestiunea este cum poate fi ea izolată, în lipsa altor surse care să confirme sau să infirme. Oricum, preluarea *ad litteram* a considerațiilor autorilor antici nu mai poate fi acceptată;

---

[7] Imaginarul „getic" al autorilor antici a fost analizat, sub toate fețele, de Zoe Petre, într-o suită de contribuții, dintre care cităm: „Les Gètes chez Hérodote", în *Analele Universității București*, istorie, 1984, pp. 17–23; „Les Thraces et leur fonction dans l'imaginaire grec", *ibidem*, 1991, pp. 53–58; „Le mythe de Zalmoxis", *ibidem*, 1993–1994, pp. 23–36; „A propos des sources de Jordanes", în *Etudes d'historiographie* (sous la direction de Lucian Boia), București, 1985, pp. 39–51.

este pur și simplu o manifestare de infantilism istoriografic. Istoricii nu vor înceta să caute sîmburele de adevăr: aceasta este meseria lor. Dar orice reconstituire, oricît de subtilă, nu poate fi, în acest domeniu, decît ipoteză. Nu avem cum să traducem pînă la capăt discursul grecesc în istorie getă autentică.

Fanteziile getice ale grecilor ilustrează un caz limită, cu atît mai frapant cu cît cel în cauză *tace*, neputînd amenda cu nimic ceea ce se spune despre el. Însă tocmai puritatea acestui tip de discurs, devenit autonom față de obiectul său, ne pare de natură a confirma, într-un sens mai general, dependența, variabilă dar inevitabilă, a demersului istoriografic față de clișeele alterității.

Conspiratorii

Repertoriul „celuilalt“ este, așadar, inepuizabil. Dar unele roluri i se potrivesc cu deosebire. Printre acestea figurează și funcția de *conspirator*. O asemenea postură se justifică printr-una dintre irezistibilele tentații ale imaginarului istorico-politic, aceea de a explica mersul evenimentelor, și mersul lumii în genere, printr-un complex de manevre oculte puse la cale de grupuri restrînse, dar nespus de influente. Înțelegerea curentă a istoriei privilegiază interpretarea „conspiraționistă“. Adevăratul efort nu este să-ți imaginezi conspirații — acestea se plăsmuiesc de la sine —, ci, dimpotrivă, să reziști la seducția lor simplificatoare. Succesul teoriilor conspirative decurge din faptul că în țesătura lor se împletesc cîteva dintre enunțurile de bază ale imaginarului: prezența insidioasă a „celuilalt“ printre noi; reducerea istoriei la acțiunea unei categorii

limitate de personaje; existența, dincolo de ce se vede, a unor resorturi secrete; confruntarea dintre Bine și Rău și speranța în triumful final al Binelui...

În Evul Mediu, ereticii, leproșii sau evreii sînt întîlniți frecvent în postura de conspiratori. Leproșii otrăvesc fîntînile, iar în 1321, în sudul Franței, se înregistrează chiar o „încercare“ a lor de a pune mîna pe putere. Au fost, firește, măcelăriți. Vine apoi rîndul vrăjitoarelor, una dintre straniile obsesii ale Occidentului în secolele XVI–XVII. Toți aceștia sînt agenți ai Diavolului. Epoca modernă nu face decît să laicizeze mecanismul pe care, departe de a-l atenua, îl perfecționează, dîndu-i un sens politic acut. În fapt, cu cît confruntările și răsturnările sociale și politice sînt mai frecvente, cu atît și conspirația este mai prezentă, ca mecanism explicativ. Raoul Girardet izolează trei mari conspiratori ai ultimelor două–trei secole: *iezuiții, francmasonii* și *evreii*. Adunînd tot ce li s-a pus în seamă, s-ar putea concepe o istorie modernă și contemporană, explicată în totalitate, pînă la detaliu, prin acest triplu proiect conspirativ, vizînd, în fiecare caz, nici mai mult nici mai puțin, dominația mondială. Rămîne mîngîierea că Binele trebuind să învingă pînă la urmă Răul, succesul complotiștilor nu poate fi durabil...

Mecanismul conspirativ pare cu atît mai verosimil, cu cît „efectele“ lui sînt adesea reale. Se pornește de la efecte și se imaginează un principiu cauzal unic și ocult. Revoluția franceză s-a petrecut cu adevărat. Ea trebuie să aibă însă un mobil ascuns: acesta este proiectul masonic. Fără masoni, nu ar fi fost revoluție. Cine ar putea nega formidabila expansiune rusă a ultimelor trei secole? Ea nu ajunge însă doar *să fie*, ci trebuie să aibă un mobil precis și mai cu seamă *secret*. Acesta este *Testamentul lui Petru cel Mare*, în care se află scris de la bun început tot

ce o să se întîmple. Partea amuzantă a poveștii este că Marx însuși a crezut în validitatea acestui document apocrif, el care așezase istoria pe baze explicative aflate la antipodul unor asemenea interpretări; cum se vede, nimeni nu este pe deplin imunizat contra psihozei conspirative!

Spre sfîrșitul secolului al XIX-lea, occidentalii, temîndu-se de o reacție pe măsură la propriul lor imperialism, au confecționat din toate piesele „pericolul galben", vastă conspirație chino-japoneză vizînd alungarea europenilor din Asia și, într-o fază ulterioară, invadarea, supunerea și colonizarea Europei. Cînd, în 1904–1905, Japonia a zdrobit armata și flota rusă în războiul din Extremul Orient, mulți își vor fi închipuit că profețiile începeau să se adeverească; dar, pînă la urmă, peste europeni n-au venit chinezii, ci rușii și americanii. A urmat, pentru Occident, psihoza întreținută de „pericolul roșu", iar pentru sistemul comunist psihoza încă și mai preocupantă a încercuirii imperialiste și a comploturilor de tot felul din afară și din interior puse la cale de imperialism. Fascinația interpretărilor „subterane" a atins în secolul nostru o cotă remarcabilă. Ceea ce explică și excepționala carieră a spionajului, în fapt ca și în imaginar, și valorizarea spionului ca erou făuritor de istorie. O întreagă producție literară, cinematografică, dar și istoriografică tinde să acrediteze schema rocambolescă a unor decizii majore și evoluții cruciale datorate acestor cavaleri ai informațiilor ascunse. Cînd se va trage linia, se va constata probabil că randamentul a fost neînsemnat față de prețul plătit!

Conspiratori și conspirații au existat și vor exista, fără îndoială. Nici Mafia, nici K.G.B.-ul nu sînt ficțiuni. Întrebarea este în ce măsură istoria acceptă să le facă jocul. Un grup ocult poate croi tot felul de proiecte, dar pînă la urmă nimeni nu are cum forța istoria să facă altceva decît

este înclinată să facă, prin jocul combinat al unei infinități de factori. Nu faci o revoluție cînd vrei s-o faci numai fiindcă ești mason, și nu cucerești lumea numai fiindcă așa ți-a lăsat vorbă Petru cel Mare!

Prăbușirea comunismului în Europa de Est în 1989 și-a atras repede interpretarea conspirativă. Așa ar fi pus lucrurile la cale, întîlnindu-se la Malta, Reagan și Gorbaciov. Faptul că economia comunistă era în cădere liberă, faptul că populația se săturase de nesfîrșitele privațiuni și promisiuni, faptul că din ideologia comunistă nu mai rămăsese decît o adunătură de vorbe goale, faptul că în Uniunea Sovietică reforma lui Gorbaciov, menită să revitalizeze sistemul, declanșase, dimpotrivă, irezistibila lui dezmembrare, toate aceste evoluții dramatice de ordin structural păleau, potrivit schemei conspirative, în fața unei înțelegeri politice încă mai dramatice și pe deasupra secrete. În cazul românesc, conspirației mondiale i s-a adăugat conspirația autohtonă. Acțiunea complotistă a grupului care a preluat puterea în decembrie 1989 a avut darul de a eclipsa în imaginar însuși fenomenul profund al revoluției. Ce au făcut pînă la urmă complotiștii se va afla mai mult sau mai puțin, și cu siguranță în versiuni contradictorii, dar indiferent de scenariile sau de reușita lor, faptul masiv, fundamental, rămîne acela al unei revoluții, al unei răsturnări de sistem pe care numai o avalanșă istorică de proporții putea să le provoace.

Și toate acestea din cauza faptului că istoria este excesiv de complicată. Inevitabil, interpretările tind spre simplificare. „Conspirația“ nu face decît să-și ofere serviciile celor tentați de explicații comode, definitive și univoce.[8]

---

[8] Trei texte esențiale pentru teoria și „practica“ conspirației: Jean Delumeau, *La Peur en Occident*, Fayard, Paris, 1978 (traducere

În căutarea momentului dintîi

Atragerea trecutului spre prezent este marea tentație a imaginarului istoric. Se petrece cu istoria un irezistibil proces de *actualizare*: sînt fapte sau segmente temporale care capătă, pentru ziua de astăzi, o funcție explicativă și un grad de exemplaritate, greu justificabile dintr-o perspectivă strict pragmatică. Omenirea merge spre viitor cu privirea întoarsă spre trecut. Paradoxal (dată fiind îndepărtarea în timp), dar perfect explicabil (ținînd seama de mitologicul prestigiu al începuturilor), nimic nu este mai actual decît originile. Nu există istorie fără mituri fondatoare. Momentul de început, creația cea dintîi justifică existența și marchează destinul, locul în univers, al fiecărei comunități: de la trib la națiunea modernă. Este certificatul de naștere în lipsa căruia ar lipsi însăși identitatea. De aceea discursul despre începuturi este în permanență rememorat, ideologizat și politizat.

Momentul fondator nu se recomandă singur. Începem acolo unde vrem să începem: o dată cu crearea lumii (așa cum se deschide orice „cronică universală", genul istoriografic major al Evului Mediu) sau de la cea din urmă revoluție (22 septembrie 1792 devine în Franța revoluționară ziua întîi a anului I al unei noi ere). Fenomenul curent constă în multiplicarea momentelor fondatoare sau refondatoare și în înlănțuirea lor. Pentru a rezista fluxului

---

românească: *Frica în Occident*, Meridiane, București, 1986); Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, Seuil, Paris, 1986 (traducere românească: *Mituri și mitologii politice*, Editura Institutului European, Iași, 1997); Dieter Groh, „La tentation des théories de conspiration", în *Storia della Storiografia*, 14, 1988, pp. 96–118.

erodant al vremii, fundația trebuie consolidată, reînnoită și rememorată periodic. Sînt tot atîtea jaloane ale unei istorii care nu poate fi decît semnificativă și exemplară. Unde se așază, de pildă, fundația Franței? Desigur, se poate așeza oriunde. Vom alege, totuși, în conformitate cu tradiția istoriografică, fie Galia lui Vercingetorix, fie statul franc al lui Clovis. Țara este, așadar, prefigurată, ea există dinainte de a purta numele său de azi, dar cunoaște totodată un neîntrerupt proces de „recreare", tinzînd spre materializarea modelului ideal, prin lungul șir al regilor care „au făcut Franța", prin marea Revoluție care a făcut națiunea franceză, prin Rezistența celui de-al doilea război mondial care i-a afirmat vitalitatea și a purificat-o, și așa mai departe. Un șir repetitiv de fapte decisive, menite să fortifice, să desăvîrșească, să reactualizeze fundația originară. Unele dintre ele capătă un sens liturgic, înscrise în calendarul laic (aidoma sărbătorilor religioase din calendarul bisericesc) și astfel rememorate, recreate simbolic, în ritmul ciclurilor anuale. Așa se încarcă istoria cu sens! Așa se încarcă prezentul cu istorie!

Fundația, în sensul ei arhetipal, este impregnată de sacralitate. Actul fondator are menirea de a atrage spre alcătuirile omenești ceva din vigoarea, permanența și incoruptibilitatea forțelor cosmice. Versiunile moderne nu au pierdut nimic din intensitatea simbolică a tipologiei tradiționale, procedînd doar la metamorfozarea sacrului în ideologic și politic. Tipologia tradițională presupune și o puternică personalizare; eroul fondator, el însuși de regulă un semi-zeu, asigură legătura și marchează tranziția dintre lumea zeilor și lumea oamenilor, dintre formele dintîi ale creației și structurile politice ale cetății. Sînt privilegiate în acest stadiu intervențiile „din afară", menite să propulseze în istorie spații anterior vir-

gine, procedeu oarecum analog actului sexual, ilustrare a vocației integratoare a imaginarului. De fiecare dată, este o „naștere“ care nu se poate petrece decît printr-un act fecundator; acesta transferă noii creații excelența unor structuri mai apropiate de zei și de origini. Nici obîrșiile autohtone nu lipsesc în imaginarul tradițional; de constatat însă că pînă și cetățile mîndre de istoria lor veche și glorioasă și înclinate spre un discurs autohtonist simt totuși tentația recursului la principiul intervenției valorizatoare. Cazul Atenei, întemeiată potrivit tradiției de egipteanul Cecrops, și într-o fază ulterioară, mai apropiată de timpurile istorice, „reîntemeiată“ de Theseu, erou cu dublă origine, autohtonă și străină.

O soluție particulară este intervenția animalelor-călăuze; acestea îl conduc pe erou spre țara care urmează să fie fondată. O căprioară i-a îndreptat pe huni, apoi pe unguri, spre inima Europei. Dragoș a întemeiat Moldova pornind la vînătoare și urmărind zimbrul.[9] Iată, așadar, un personaj real și o întemeiere în esență autentică, turnate însă în schema mitică. În mod simetric și Țara Românească s-a întemeiat printr-o intervenție exterioară: descălecatul lui Negru Vodă. Spre deosebire de Dragoș, fondatorul muntean nu este însă atestat documentar, și nici evenimentul respectiv, motiv pentru care spre sfîrșitul secolului trecut istoriografia critică a exclus acest episod din istoria „reală“ a țării. Mai tîrziu, Gheorghe Brătianu a formulat ipoteza „acoperirii“ prin Negru Vodă a unui fapt real: participarea făgărășenilor la întemeierea Țării Românești

---

[9] Funcția fondatoare a animalelor-călăuze este pusă în evidență de Mircea Eliade în eseul „Voievodul Dragoș și « vînătoarea rituală »“, publicat în volumul *De la Zalmoxis la Genghis-Han*, Humanitas, București, 1995, pp. 139–170.

(în *Tradiția istorică despre întemeierea statelor românești*, 1945). Principiul său teoretic era că nu există legendă fără un anume adevăr care să o susțină; după el, și potrivit autorilor pe care îi cita, așa ar fi stat lucrurile și cu războiul troian sau cu fondarea Romei. Metodologie „pozitivistă“, la care, susținînd drepturile imaginarului, ne permitem să nu aderăm. Pentru a exista în imaginar, Negru Vodă nu avea nevoie de un Negru Vodă autentic sau de cineva care să-i joace rolul. Avea nevoie, pur și simplu, de schema, adînc întipărită în mitologie, a intervențiilor fondatoare. Am constatat deja că imaginarul se poate construi la fel de bine pe realitate sau tot pe imaginar. Dublul descălecat românesc are meritul de a ilustra ambele variante: atît realitatea transfigurată, în cazul lui Dragoș, cît și ficțiunea pură (cel puțin pînă la proba contrară, puțin plauzibilă, a autentificării unui „Negru Vodă“!).

Chiar în varianta modernă, secularizată, miturile fondatoare nu s-au eliberat ușor de seducția intervențiilor providențiale. Procedeul a continuat să asigure, acolo unde era posibil (dar ce nu este posibil în imaginar?), un transfer de prestigiu dinspre creațiile mai vechi și validate de istorie spre noile creații care își căpătau astfel dintru început legitimarea. Potrivit versiunii inițiale, Rusia este o creație germanică, fiind întemeiată de varegi (normanzi). Românii, pînă tîrziu, nici nu au vrut să audă de daci; ei trebuiau să fie romani, continuatorii celui mai strălucit imperiu și celei mai strălucite civilizații din cîte a cunoscut omenirea.

Treptat însă, tipologia modernă s-a precizat în toate elementele ei. Miturile fondatoare moderne înclină spre democrație și spre autohtonism. Eroul fabulos lasă loc poporului, iar noblețea obîrșiei apare mai puțin semnificativă decît ancorarea în solul ancestral. Revoluția fran-

ceză a putut fi considerată, printr-o simplificare aproape caricaturală, ca o confruntare decisivă între aristocrația de obîrșie germanică și poporul galic. Francii îi supuseseră pe autohtoni în urmă cu mai bine de un mileniu; venise în sfîrșit vremea revanșei. Rușii au înțeles la rîndul lor că trebuie să se debaraseze de varegi; în ultimele două secole aceștia au pierdut constant teren în favoarea autohtonilor slavi. Teoria varegă s-a spulberat; în spiritul naționalismului modern ar fi intolerabil ca Rusia să fi fost inventată de germani. Nici atașamentul românilor față de romani nu a rămas intact. Istoria românilor, care debuta tradițional prin cucerirea romană a Daciei, s-a adîncit fără încetare, pentru a-i cuprinde pe daci, apoi și culturile preistorice anterioare acestora. Pe firul unei asemenea evoluții îndelungate, momentul roman, chiar dacă rămîne semnificativ, nu mai poate fi socotit act fondator prin excelență. Dacii, oamenii pămîntului, sînt în schimb puternic valorizați. Românii apar astăzi mai curînd daci sau daci romanizați decît romani (ceea ce poate să pară extrem de logic, dar potrivit aceleiași logici nici romanii nu sînt întru totul romani și nici dacii, daci; nu există o „biologie“ dacică, romană sau românească, orice sinteză culturală nefăcînd altceva decît să unifice un conglomerat de origini diverse).

Nu ne aflăm neapărat în fața unui plus de adevăr; este însă, cu siguranță, o reelaborare ideologică. Ideologia democratică privilegiază masa autohtonă față de elita cuceritoare, iar ideologia națională, înrădăcinarea într-un spațiu predestinat față de eventualul aport străin.

Și astfel, popoare și civilizații de mult înghițite de valurile succesive ale istoriei, sînt reînviate simbolic pentru a se legitima configurații politice și culturale prezente care nu mai au nimic de a face cu ele. Într-o Elveție înte-

meiată, potrivit istoriei efective, ca și tradiției (legenda lui Wilhelm Tell), pe la 1300, descoperirea locuințelor lacustre aduce revelația unei vechimi nebănuite; spre mijlocul secolului al XIX-lea, arheologul Ferdinand Keller procedează la identificarea elvețienilor de astăzi cu strămoșii lor „lacuștri“: aceiași locuitori și aceeași configurație teritorială din epoca pietrei pînă în prezent! Turcia modernă a lui Kemal Atatürk i-a descoperit pe hitiți, împingîndu-și prin ei începuturile cu cîteva mii de ani mai devreme de instalarea turcilor în Asia Mică. În timpul războiului din Golf, Saddam Hussein a considerat util să arunce în balanță argumentul excepționalei antichități a statului irakian, descendent direct al civilizației sumeriene de acum cinci mii de ani. O țară veche de cînd lumea, pe care nimic nu a clintit-o de-a lungul mileniilor, nu avea a se teme de tînăra, artificiala și în consecință efemera civilizație americană.

Adîncimea istoriei este o garanție de perenitate. Unele raportări la trecut sînt cu siguranță mai frapante decît altele; dar toate ilustrează un mecanism universal. Ne putem întreba, cu nedumerire sau cu un indulgent zîmbet de superioritate, ce mai au oare în comun astăzi turcii cu hitiții, ori irakienii cu sumerienii? Răspunsul este simplu: au tot atît de puțin în fapt, și tot atît de mult în plan simbolic, cît au românii cu dacii!

Historia, magistra vitae

Istoria ne oferă cu generozitate tot ce îi cerem: legitimare, justificări, modele. Ea este prin excelență, cum bine se știe, sau cum credem că știm, învățătoare a vieții:

„Historia, magistra vitae". Convingere conjugată cu alta, aceea că „istoria se repetă".

„Viitorul și trecutul
Sunt a filei două fețe,
Vede-n capăt începutul
Cine știe să le-nvețe.
Tot ce-a fost ori o să fie
În prezent le-avem pe toate [...]"

Totul s-a experimentat de atîtea ori, încît ar trebui să nu mai avem nici o dificultate în recunoașterea căilor bune și evitarea celor periculoase. O dată acceptat principiul, deschidem cartea istoriei și începem să învățăm din ea. Învățămintele nu lipsesc. Necazul este, poate, că sînt prea multe. Ce alegem din ele?

De regulă, generalii sînt în urmă cu un război. Îi fascinează istoria. Pregătesc fiecare nou măcel luînd foarte serios în considerație învățămintele celui precedent. Au intrat cu entuziasm în primul război mondial, socotind că va fi un conflict scurt, rezolvat printr-o bătălie decisivă, așa cum fuseseră confruntările armate ale secolului al XIX-lea. S-au trezit însă într-un război de poziții, încremenit, an după an, de-a lungul tranșeelor și fortificațiilor. Învățînd ce era de învățat din această nouă situație, francezii au construit linia Maginot și au așteptat liniștiți cel de-al doilea război mondial. Era o linie peste care nu se putea trece. Germanii nu au trecut-o, au ocolit-o! Al doilea război nu a mai semănat cu primul: s-a caracterizat prin mișcare, prin acțiuni ample pe spații imense și răsturnări dramatice de situație. Americanii au învățat lecția și au aplicat-o în războiul din Coreea. Generalul McArthur a declanșat o ofensivă în forță, urmărind zdrobirea completă a adversarului; ar fi dorit să apeleze, dar nu i s-a

permis, și la armamentul nuclear. Confruntate însă cu intervenția chineză, Statele Unite nu au mai avut cum să ducă operația pînă la capăt. Era greu să supui imensa Chină tratamentului aplicat Germaniei și Japoniei, în plus nici situația internațională nu mai permitea un război total. Semănînd doar în parte cu războiul precedent, războiul din Coreea nu a mai putut fi pe de-a-ntregul cîștigat; a fost pe jumătate cîștigat, pe jumătate pierdut. Din nou lecția a fost învățată și aplicată în războiul din Vietnam, pe care americanii s-ar fi mulțumit să-l cîștige pe jumătate, după modelul coreean. Dar încă o dată tipologia confruntării nu a corespuns așteptărilor. S-au aruncat mai multe bombe asupra Vietnamului decît asupra Germaniei și Japoniei în cel de-al doilea război mondial, deosebirea fiind că jungla nu este prea sensibilă la bombardamente. Nesesizînd diferența, America a pierdut primul război din istoria ei. Dacă generalii ar fi știut mai puțină istorie, ar fi gîndit poate lucrurile cu o minte mai deschisă.

Orice segment al trecutului este susceptibil de a deveni model și poate fi invocat în sprijinul oricărui demers actual. Nu trecutul ne spune ce să facem cu el; știm noi ce avem de făcut. Umaniștii Renașterii au avut revelația descoperirii Romei antice. De fapt, redescopereau și actualizau propria lor Romă. Fiindcă, mai înainte, și Evul Mediu privise, nu mai puțin fascinat, spre Roma *sa*, percepută ca centru de iradiere a dublei ideologii imperiale și creștine. Și papii, și împărații, de acolo și-au tras legitimitatea. Dar, secole mai tîrziu, și revoluționarii francezi aveau să-și afle legitimitatea tot la Roma, în cazul lor într-o Romă a virtuților republicane, zugrăvită pe pînzele lui David și invocată în discursurile lui Saint-Just; ca revoluționari, priveau spre viitor, totuși nu

încetau să caute modele și simboluri într-o istorie veche de două mii de ani. Roma l-a fascinat și pe Mussolini; trecutul ei imperial părea a prezice Italiei un viitor imperial pe măsură. O singură Romă, dar cîte priviri asupra ei!

La fel de exploatat, ca model multifuncțional, a fost și Evul Mediu. Romanticii au extras din el toate semnificațiile imaginabile. Reacționarilor de felul lui Chateaubriand (*Le Génie du christianisme*, 1802), sinteza medievală de civilizație le-a oferit un complex de argumente împotriva ideologiei revoluționare, individualiste și laice, și în favoarea unei societăți organice, solidare, pătrunse de spirit religios și credincioase principiului monarhic. Alți romantici, dimpotrivă, au elogiat — precum Jules Michelet —, tot cu exemplificări medievale, poporul și ideile democratice. Pînă la urmă, Evul Mediu a servit, în egală măsură, monarhia și revoluția, biserica și laicitatea. Și tot prin Evul Mediu, romanticii au exaltat ideea națională, epoca de mijloc fiind martora nașterii popoarelor europene și tinereții lor glorioase. Ideologia naționalistă și-a găsit astfel un sprijin prețios într-o fază istorică lipsită în fapt de orice umbră de spirit național. Ce poate fi mai grăitor pentru actualizarea și instrumentalizarea trecutului decît atragerea Evului Mediu într-un joc ideologic pe care nici nu l-ar fi putut bănui?

Fiecare proiect actual este susceptibil de a poseda un „dublu mitic", situat într-un trecut mai mult sau mai puțin îndepărtat, mai mult sau mai puțin mitificat, care îi servește drept justificare.

Istoria nu se repetă. Putem fi seduși și derutați de asemănări întîmplătoare, însă, în datele lui esențiale, prezentul nu este niciodată aidoma trecutului. Constante există, fără îndoială, precum structurile mentale pe care tocmai

le trecem în revistă. Ele se prind însă în țesături mereu diferite. Situațiile sînt altele, fără încetare, și chiar dacă am gîndi neîncetat la fel, trebuie să imaginăm răspunsuri diferite, fiindcă întrebările la care avem a răspunde sînt diferite. Cea mai sigură metodă de a greși constă în aplicarea automată a „învățămintelor“ istoriei. Ce ne poate învăța istoria, acum, la sfîrșit de secol XX, în materie de democrație, eficiență economică sau integrare europeană? Nimic, în afara unor idei și valori foarte generale, insuficiente pentru adoptarea unor decizii adecvate. Prezentul nu poate fi gîndit, în mod rezonabil, decît în termenii prezentului.

Și apoi, ce istorie invocăm? Noi nu ne întîlnim cu istoria reală, ci cu propriul nostru discurs despre istorie. *Noi* alegem, *noi* decidem ce este bine și ce este rău, *noi* elaborăm modele. *Nu istoria ne învață, ci noi îi spunem istoriei ce trebuie să ne învețe.* Știm lecția dinainte. Morala ne aparține, iar istoria nu este decît un argument suplimentar de validare a propriilor noastre opțiuni.

Nu este cazul să ignorăm potențialul educativ al istoriei. Dar, încă o dată, decizia, bună sau rea, de asumare a unor „învățăminte“, cade pe de-a-ntregul în responsabilitatea noastră.

Strategii de evadare

Paradoxal, istoria ne învață și cum să evadăm din istorie. În această ipostază, ea nu ne mai tentează prin modele demne de urmat, ci ne înfățișează, dimpotrivă, partea rea a lucrurilor, care ar fi putut fi evitată și trebuie în orice caz depășită: o fază de turbulențe situată între puritatea

și armonia originilor și desăvîrșirea senină a zilelor de mîine. Ne aflăm în fața unor orientări divergente ale imaginarului: cufundării în istorie îi corespunde, antitetic, obsesia eliberării de sub tirania ei.

Alungarea din rai este ilustrarea cea mai dramatică a unui început de istorie. Istoria începe sub semnul păcatului și poartă cu sine consecințele funeste ale acestuia. Femeia este blestemată să nască în dureri și să fie roaba bărbatului, iar bărbatul să cîștige pîinea prin sudoarea frunții. Omul nu a fost creat pentru istorie; istoria înseamnă pedeapsă, deteriorare, ieșire din starea firească a făpturii umane.

Mitul vîrstei de aur exprimă credința într-o asemenea stare pre-istorică, desăvîrșire ferită de amenințarea timpului corupător, și aceasta într-o multitudine de variante, cele mai familiare culturii europene fiind versiunea mitologică greco-romană (literaturizată de Hesiod în *Munci și zile* și de Ovidiu în *Metamorfoze*) și imaginea biblică a Paradisului terestru. O lume pierdută, rămasă departe în urma noastră, dar care demonstrează totuși că istoria nu este o fatalitate. Raționalismul modern a preluat, ca în atîtea alte cazuri, mesajul mitologic, reelaborîndu-l. „Bunul sălbatic", atît de îndrăgit de filozofii secolului al XVIII-lea, se înfățișa ca exemplu viu al virtuților umane primare denaturate prin acțiunea perversă a civilizației. Cînd Bougainville, navigator monden și filozof, debarcă în Tahiti, el are revelația descoperirii unui Paradis fără Dumnezeu, și ajunge cu atît mai ușor la această concluzie cu cît o avea deja întipărită în minte; așa trebuia să se prezinte viața primitivă prezervată în toate elementele ei: cu oameni frumoși și sănătoși, trăind într-un decor magnific, lipsiți de griji, obținînd totul fără prea multă muncă, necunoscînd invidia, gelozia și răzbunarea și (argument

valorizant într-o epocă de libertinaj) detașați de orice religie, dar înclinați spre Amor, singurul lor zeu... Jean-Jacques Rousseau, în faimosul său *Discurs asupra originii și fundamentelor inegalității dintre oameni*, a dat acestui mit cea mai elaborată expresie filozofică; potrivit argumentației sale, intrarea în istorie l-a denaturat pe om atît biologic, cît și moral. Punctul de plecare ar fi fost „inventarea“ proprietății private, perturbatoare a egalității și armoniei inițiale. Marx și Engels aveau să dezvolte ideea, așezînd la baza evoluției omenirii faza „comunismului primitiv“, premergătoare și prevestitoare a comunismului tehnologic de mîine; între cele două epoci ferite de istorie, istoria, cu inegalitățile, nedreptățile și conflictele ei, nu mai apărea decît ca o paranteză tranzitorie.

Vîrsta de aur a originilor justifică, așadar, proiectul unei vîrste de aur în viitor. Dar chiar întoarcerea în trecut și-ar putea afla unele soluții, în ciuda aparentei ireversibilități a timpului. *Istoria ciclică* oferă o posibilitate: vom trece cîndva prin faze similare sau, cine știe, chiar identice cu cele parcurse pînă acum. Unele scenarii catastrofice recente mizează la rîndu-le pe întoarcerea la primitivism. Războiul nuclear ar pune capăt — printr-o pedeapsă bine meritată — civilizației tehnologice dezumanizante. Dereglarea ecologică poate avea un efect similar: prăbușirea întregului sistem de civilizație. Supraviețuitorii vor reveni la prima mișcare a jocului, într-o lume mai simplă, mai apropiată de natură, lipsită de tehnologie și de efectele ei nocive. Rămîne de văzut ce se va întîmpla: o sinteză mai bună de civilizație sau reluarea ciclului spre un nou cataclism și așa mai departe.

Reintegrarea trecutului rămîne o ipoteză. Sigur este doar că mergem spre viitor. Și ceea ce impresionează în acest mers este dorința irepresibilă de depășire a istoriei. Ne

grăbim să parcurgem segmentul istoric care ne-a fost destinat, atrași de promisiunea a ceea ce se află „dincolo". Concepția iudeo-creștină a istoriei mizează tocmai pe *sfîrșit*. O istorie scurtă (de cîteva mii de ani) situată între crearea lumii și episodul paradiziac al începuturilor și sfîrșitul lumii cu Judecata de Apoi. Am pornit din Paradisul terestru și ne îndreptăm, străbătînd o vale a plîngerilor, spre Paradisul Ceresc, spre noul Cer și noul Pămînt care vor dăinui în veșnicie. Acestei versiuni transcendente de ieșire din istorie i se adaugă o soluție complementară și oarecum concurentă de factură „terestră". Ea este susținută de ideologiile milenariste (al căror principal text de referință, obscur și interpretabil în toate sensurile, este *Apocalipsa* atribuită Sfîntului Ioan), structurate pe concepția unui dublu sfîrșit, sfîrșitul definitiv al Judecății de Apoi fiind precedat de un „sfîrșit al istoriei". Între cele două momente decisive se află regatul mesianic, regatul de o mie de ani (de unde și denumirea de „milenarism"), materializare terestră a sfințeniei și armoniei. Milenariștii așteaptă revenirea lui Mesia, pe care însă, adesea, înțeleg să o pregătească și să o susțină; angajarea lor poate deveni violentă, menită să grăbească ieșirea din istorie, lovind fără cruțare în tot ceea ce înseamnă ordine actuală. Prin esența lui, milenarismul este revoluționar, revoluționar în sensul absolut al termenului, o dată ce preconizează o lume nouă, cu totul alta decît lumea existentă. Principiul său fondator este „tabula rasa".[10]

---

[10] Despre ieșirea din istorie în general și despre milenarisme în particular, vezi: Norman Cohn, *The Pursuit of the Millenium*, Secker and Warburg, Londra, 1957 (și în franceză, sub titlul *Les Fanatiques de l'Apocalypse*, Payot, Paris, 1962 și 1983); Lucian Boia, *La Fin du Monde. Une histoire sans fin*, La Découverte, Paris, 1989; Jean Delumeau, *Mille ans de bonheur*, Fayard, Paris, 1995.

Formulei religioase originare i s-a adăugat în epoca modernă un milenarism secularizat, trecut prin bine cunoscutul mecanism raționalist de reelaborare științifică și filozofică a miturilor fundamentale. În cazul milenarismului, transfigurarea a fost ușurată de încărcătura oricum socială și revoluționară a acestei ideologii religioase. Chiar fără Dumnezeu, milenarismul rămîne milenarism, cu alte cuvinte soluție de ieșire dintr-o istorie nesatisfăcătoare spre un liman de armonie. Am arătat deja că marxismul și soluția comunistă în genere oferă cea mai tipică manifestare de milenarism laicizat; Mesia este în acest caz Proletariatul, „salvator colectiv", căruia îi revine misiunea, înscrisă în legile istoriei, de a schimba lumea din temelii. Cuvintele *Internaționalei* (în versiunea franceză): „Du passé faisons table rase" exprimă perfect ruptura totală dintre lumea veche, istorică, și lumea nouă, postistorică, înălțată pe un teren curățat de racilele trecutului.

Se poate însă ieși din istorie și fără cataclismul milenarist sau comunist. Poate că, oricum, rostul istoriei este să ne conducă dincolo de ea, spre o sinteză de civilizație globală și integratoare, capabilă de a armoniza interesele și contradicțiile. O dată atins acest punct de echilibru, istoria se va opri în loc. Nu vor mai fi dereglări și răsturnări, ci doar o existență „normală", lipsită de evenimente sociale dramatice, egală cu ea însăși. O lume poate plicticoasă, dar sigură! La începutul secolului trecut, Hegel a întrevăzut această stare de nedepășit în ordinea instaurată în Europa, și mai ales în spațiul german, în urma Revoluției franceze și a războaielor napoleoniene, sinteză de liberalism, democrație și autoritarism! (Marx care, în multe privințe, nu a făcut decît să-l reelaboreze pe Hegel, avea să treacă sfîrșitul hegelian al istoriei prin

mecanismul mult mai radical al revoluției milenarist-proletare). Teoria hegeliană a unei istorii ajunse la încheierea ei logică a fost reactualizată recent într-o carte mult discutată, publicată în 1992 de americanul de origine japoneză Francis Fukuyama: *Sfîrșitul istoriei și ultimul om*. Prăbușirea comunismului și a altor sisteme autoritare și rapida extindere în lume a instituțiilor democratice îi par autorului semne ale unui proces de unificare a umanității în jurul modelului politic și tehnologic occidental. O dată generalizat acest model, istoria omenirii va „îngheța“, în sensul imposibilei depășiri a principiilor liberal-democratice față de care, aparent, nu există alternativă.

Evadarea din istorie ne conduce spre o altă preocupare majoră, care este scrutarea viitorului. La prima vedere istoria nu ar avea ce căuta aici, domeniul său fiind, totuși, trecutul. Dar dacă nu apelăm la istorie, atunci la ce să apelăm? Altceva decît istoria nu există. De altfel, trecutul și viitorul se înscriu pe aceeași axă de evoluție, despărțite și reunite prin linia subțire (am putea spune chiar inexistentă) a prezentului. Orice tentativă de explorare a viitorului se inspiră, așadar, din trecut, fie prin prelungirea liniilor de evoluție cunoscute, fie prin modificarea sau chiar contracararea lor. Oricum, totul se raportează la trecut, la ceea ce cunoaștem deja. Marile sisteme de interpretare, filozofiile istoriei, nu își opresc demersul la ziua de astăzi. Ambiția lor este de a descoperi formula globală a devenirii umane. Iar această formulă este extrasă din segmentul de istorie deja parcurs, nici nu ar putea fi extrasă din altceva. În bună măsură oamenii se interesează de trecut, tocmai fiindcă sînt preocupați de viitor.

Întrebarea fundamentală este, desigur, dacă istoria are sau nu sens. Dacă nu are sens, orice efort de a afla din ea încotro mergem se dovedește derizoriu. După atîta

abuz de teleologie, scepticismul istoric pare a cîştiga teren. A trecut vremea marilor construcţii filozofice, capabile de a ne spune de unde venim, încotro mergem şi graţie cărui mecanism. Un gînditor precum Karl Popper nu se sfieşte să afirme, contrazicîndu-l pe Marx, absenţa oricărui sens în mersul istoriei. În ce ne priveşte, ne mulţumim să contemplăm gratuitatea dezbaterii. În fapt, noi nu ştim dacă istoria are sau nu are sens, dacă este sau nu este *orientată*, şi orice alegere în această dilemă ţine de pura credinţă şi nu de vreun adevăr demonstrabil.

Tentaţia majoră rămîne totuşi — în acord cu regulile imaginarului — aceea de a conferi întregului proces coerenţă şi semnificaţie. Soluţiile sînt diverse, dar ele se pot reduce pînă la urmă la imaginea, simplă sau combinată, a două figuri elementare: *cercul* şi *linia dreaptă.*

Dispunerea ciclică a evoluţiilor cosmice şi umane se manifestă ca proiecţie mentală a unor fenomene naturale elementare şi esenţiale. Succesiunea zilelor şi nopţilor, a fazelor lunii, a anotimpurilor şi vegetaţiei, toate par a pune în evidenţă esenţialitatea ciclică a universului, şi cu deosebire în societăţile primitive sau pretehnologice, foarte sensibile şi receptive la tot ce înseamnă conexiune între om şi cosmos. Concepţia tradiţională dominantă este, aşadar, aceea a unei istorii ciclice, sau a *mitului eternei reîntoarceri*, pentru a face referire la lucrarea lui Mircea Eliade (*Le Mythe de l'éternel retour*, 1949). Sînt, desigur, cercuri şi cercuri: cercuri perfecte, înlănţuite şi incluse unele într-altele, într-un sistem de ciclicitate absolută, ca la vechii indieni, sau, în alte culturi, cercuri aproximative, definind mai curînd o sensibilitate ciclică decît un sistem închegat. La greci, Heraclit, apoi Platon şi Aristotel, iar, dintre istorici, Polibiu şi-au afirmat explicit, concepţia ciclică. Heraclit susţinea distrugerea periodică

a lumii prin foc, iar marele an platonician închidea în el un ciclu al universului sfîrșit printr-un cataclism, sugestie istoricizată de Polibiu, în sensul prăbușirii periodice a instituțiilor și civilizației, și reluării, prin supraviețuitori, a unei noi istorii. Dar și linia dreaptă este prezentă în gîndirea istorică grecească, cel puțin raportată la un segment limitat. Să precizăm de altfel că istoricii greci sînt în genere mai preocupați de contemporaneitate și de „timpul scurt“ (al războaielor și al unor evoluții politice) decît de destinul omenirii. Pe de altă parte, ideea unui mers ascendent ia locul la un moment dat concepției tradiționale a declinului consecutiv „vîrstei de aur“. Contemporanii lui Pericle deveniseră conștienți de *progresul* înfăptuit de-a lungul cîtorva secole. Viitorul rămînea însă în ceață, prea puțin (sau deloc) marcat de scenarii ale progresului. Se poate identifica în Antichitate o doză semnificativă de scepticism istoric (corespunzînd, în fapt, și efectivei fragilități a civilizațiilor antice, realei succesiuni de întemeieri și prăbușiri), iar acest gen de neîncredere avea să se accentueze în secolele care au urmat fazei clasice a civilizației grecești. Sensibilitatea ciclică este de netăgăduit și ea conduce spre pesimism istoric. Totul se înalță spre a cădea apoi în ruine. Lipsește în filozofia istorică a Antichității un scop mai înalt, care să atragă istoria și omenirea spre viitor. Poate că tocmai în această neîncredere și dezorientare, în lipsa unui proiect precis, mai curînd decît în blocajele de ordin material, ar trebui căutată cheia dezintegrării civilizației clasice. Antichitatea s-a prăbușit fiindcă nu a crezut în istorie.

I-a luat locul o nouă sinteză de civilizație pentru care istoria avea un țel precis. Opusă ciclicității tradiționale, concepția iudaică a istoriei, înscrisă în Biblie, preluată apoi și extinsă la scară planetară de creștinism, rezumă

mersul omenirii la o *linie* simplă, reunind momentul Creației cu sfîrșitul lumii și Judecata de Apoi. O istorie cu un singur început și un singur deznodămînt, jucată o dată pentru totdeauna. O istorie scurtă și densă care, în consecință, valorizează puternic timpul, în contrast cu vagul temporal al Antichității. O istorie încărcată cu sens, tinzînd spre împlinirea spiritului uman și implicînd, așadar, un plus de responsabilitate. În fața dezorientării istorice a Antichității, o asemenea istorie nu putea să nu biruie.

Elemente de ciclicitate se întîlnesc totuși și în această istorie esențialmente liniară. *Potopul* este un sfîrșit al lumii urmat de un nou început. Isus apare ca un nou Adam, deschizător al unei istorii reînnoite. Iar calendarul liturgic nu face decît să rezume anual, în cicluri repetate, momentele cele mai semnificative ale unei unice istorii. Dar sensul global, încă o dată, este liniar și ascendent, orientat spre o stare de perfecțiune transcendentă.

Ideea progresului, atît de caracteristică epocii moderne, nu este pînă la urmă decît versiunea secularizată a acestei scheme creștine. O istorie care avansează etapă după etapă și se prelungește tot mai departe în viitor. Prelungindu-se, de altfel, simetric, și în trecut. De la creația biblică, datată la patru sau cinci mii de ani înainte de Cristos, timpul istoric pe care l-am lăsat în urma noastră s-a adîncit la zeci de mii, sute de mii și poate milioane de ani. Iar în fața noastră viitorul a cunoscut un neîncetat proces de amplificare, pentru a permite, aici, pe Pămînt, materializarea tuturor potențialităților umane. În viziunea cea mai optimistă a progresului, cristalizată în secolul al XIX-lea, istoria este o linie dreaptă și ascendentă tinzînd spre infinit. „Sfîrșitul istoriei“, sugerat de unii filozofi, încheie procesul doar în sensul eliminării contradicțiilor și dezechilibrelor, oferind astfel o garanție suplimentară de perenitate.

Cercul și linia dreaptă se prezintă însă în tot felul de variante și se combină în fel și chip, iar optimismul și pesimismul istoric merg împreună. Totul este o chestiune de dozaj și de reprezentativitate; altminteri, în orice epocă întîlnim tot ce vrem. Cert este că după un secol XIX mai curînd optimist, a urmat un secol XX tentat, nu exclusiv, dar totuși semnificativ, de soluții pesimiste. Linia dreaptă, chiar ascendentă, se poate întrerupe brusc, și atunci tot progresul realizat pînă acum înseamnă că a fost în van; omul a devenit capabil să se autodistrugă, iar un asemenea scenariu de sfîrșit al lumii (printr-un război nuclear, de pildă) nu mai prezintă, în versiunea secularizată, un înțeles similar cu sfîrșitul religios al lumii; acela era deschizător de speranță, conducea spre perfecțiunea supremă, pe cînd sfîrșitul desacralizat este sfîrșit și atîta tot.

Un fenomen intelectual caracteristic al secolului este și revenirea în forță a teoriilor ciclice. *Declinul Occidentului*, lucrarea publicată de Oswald Spengler în 1918, își propunea să demonstreze că civilizațiile sînt muritoare, întocmai organismelor biologice; filozoful german atrăgea atenția că civilizația occidentală se apropie de limita firească a existenței sale. Apărută (chiar dacă fusese gîndită cu mulți ani înainte) în contextul sumbru al sfîrșitului primului război mondial, într-o Europă rănită și dezorientată, cartea a avut darul de a impresiona, deschizînd dezbaterea contemporană în jurul decadenței. Arnold Toynbee, în faimosul său *Studiu asupra istoriei*, a preluat și dezvoltat argumentele lui Spengler într-una dintre cele mai ambițioase lucrări de filozofie a istoriei scrise vreodată. Probabil că nici o altă tentativă similară nu a avut în secolul nostru impactul teoriilor ciclice ale lui Spengler și Toynbee, constatare de natură a confirma temperarea optimismului istoric și chiar alunecarea în direcția con-

trară. Ne aflăm, din nou, în domeniul neverificabil al credințelor. Pornind de la aceleași date ale realității, putem argumenta declinul sau chiar iminenta prăbușire a civilizației occidentale, sau, dimpotrivă, triumful său definitiv (ca și oricare altă soluție situată între aceste extreme).

Se va spune poate că pe istoricii „serioși“ nu îi frămîntă asemenea întrebări. Ei studiază *faptele*, istoria așa cum a fost, și nu își permit să se lanseze în ipoteze neverificabile, aflate mult dincolo de limitele profesiunii lor. Este cert că istoricii profesioniști nu au iubit niciodată prea tare filozofia istoriei. Fustel de Coulanges a caracterizat această nepotrivire în stilul lui sentențios. „Există — considera el — o filozofie și există o istorie, dar nu există o filozofie a istoriei.“ Afirmație întru cîtva curioasă. A vrut poate renumitul istoric să spună că *nu ar trebui* să existe o filozofie a istoriei, dar o dată ce aceasta există, cu sau fără „justificare“, cum să susții că nu există? Problema nu este pînă la urmă dacă istoricii cred sau nu în filozofia istoriei, ci dacă este posibil, chiar necrezînd în ea, să te așezi în afara marilor tendințe filozofice. Pînă la urmă, chiar segmentul limitat căruia i te consacri trebuie inserat undeva, într-o schemă oarecare, și această schemă, fie că o recunoști sau nu, are un sens bine precizat. Interesant istoric ar fi acela care să nu creadă nimic despre istorie!

Atenuare sau conflict?

Timpul care trece este supus unor tentații opuse. Inerentele uitări și simplificări conduc fie spre armonizarea contradicțiilor, fie, dimpotrivă, spre dramatizarea lor.

„Atenuarea“ pare a fi o caracteristică a memoriei comune. Istoria este în acest caz atrasă spre orizontul „vîrstei de aur“. Contururile se estompează, conflictele sînt uitate, durerile se sting. Este nostalgia lumii pe care am pierdut-o, asemănătoare, *mutatis mutandis*, nepăsătoarei vîrste a copilăriei. De cînd tot curge istoria, nu a fost generație care să nu-și fi exprimat neliniștea pricinuită de dereglările *actuale*, de deteriorarea moravurilor și de confuzia socială. Față de efervescentul timp prezent, atît de greu de suportat, trecutul pare un refugiu ideal. Unde sînt bunele timpuri de altădată? „Mais où sont les neiges d'antan?“

Dimpotrivă, istoria „voită“, construită, menită să demonstreze și să justifice, cu alte cuvinte istoria pur și simplu, manifestă o înclinare nu mai puțin accentuată spre extrema cealaltă, a unei reconstituiri puternic dramatizate. Istoria, așa cum a fost inventată la un moment dat, ne apare ca un mecanism conflictual. Poate că și istoria reală este așa, dar este cu siguranță, și într-o măsură mult sporită, istoria pe care ne-o imaginăm.

Anularea contradicțiilor ne-ar propulsa, așa cum tocmai am constatat, în afara istoriei, fie spre vîrsta de aur a originilor, fie în misticul regat mesianic, fie spre comunismul radios de mîine, fie în societatea postistorică invocată de Fukuyama. Înclinarea spre conflict decurge dintr-o manieră specific umană de a judeca lucrurile. Sîntem tentați să organizăm lumea în sensul unei stricte polarizări. Definim cu mai multă ușurință albul sau negrul decît infinita gamă de nuanțe care separă dar și unesc aceste culori fundamentale. Binele și Răul ne sînt concepte familiare, dar oare între ele nu se află nimic? Gîndim în termeni de opoziție și înfruntare; așa înțelegem să dăm sens și coerență unor fenomene altminteri nesfîrșit de

diverse și de complicate. Sîntem atrași de eveniment, de tot ce înseamnă ruptură, de tot ce iese în afara banalității cotidiene.

Din acest punct de vedere, logica istoriei nu se deosebește substanțial de sensul informației vehiculate prin mass-media. De altfel, „istorie“ vrea să însemne, în accepția originară a cuvîntului, *anchetă.* Aceasta și-a propus Herodot: o anchetă, un reportaj la scara întregii lumi cunoscute. La fel cum Columb nu a știut că descoperise America, nici „părintele istoriei“ nu a știut că face istorie. El a adunat, asemenea unui reporter, mergînd la fața locului sau întrebînd pe alții, o sumă de informații (cărora nici nu se considera obligat să le dea neapărat crezare). Părintele istoriei poate fi pe drept considerat și părintele sau strămoșul îndepărtat al jurnalismului modern.

Atît jurnalistul cît și istoricul „vînează“ fapte, cărora le conferă relief și dramatism. Sînt oare *faptele* atît de importante? Rămîne de discutat, dar cum ar arăta fluxul informațional fără fapte, fără evenimente ieșite din comun? Cu ce interes am urmări un jurnal televizat din care am afla, invariabil, că „astăzi nu s-a întîmplat nimic deosebit“? Evident, știrea înseamnă ruptură, înseamnă conflict. Dacă zece oameni pier într-un accident, aceasta este o știre; dacă zece milioane de oameni trăiesc o zi ca oricare alta, aceasta nu are cum să fie o știre. Condiția știrii trebuie acceptată ca atare. Dacă nu ne place, putem renunța la știri, după cum putem renunța la istorie, dar pare greu de imaginat un alt gen de raportare la „istoria reală“. Se petrece o deplasare de accent, fiindcă orice s-ar spune, revenind la exemplul nostru, dispariția brutală a zece oameni prezintă o importanță *reală* minimă în raport cu banala normalitate a vieții celor zece milioane. Proporțiile reale ale faptelor sînt amplificate în imaginar, și

uneori puternic amplificate, atunci cînd evenimentul capătă conotații de simbol. Viața autentică este cu siguranță mai liniștită decît aflăm din știri, iar istoria autentică mai calmă decît apare în cărțile de istorie. Procedeul privește nu numai evenimentele izolate, ci și mersul însuși al istoriei, sensul ei global; și la acest nivel se tinde spre structurarea dramatică și „dialectică" a explicațiilor fundamentale, potrivit jocului principiilor opuse.

Prin Herodot, istoria începe cu relatarea unui conflict major: războiul dintre greci și perși, simbolizînd, în plan mai înalt, confruntarea dintre libertate și despotism. Tucidide, al doilea „părinte" al istoriei (și cel care, în mai mare măsură decît Herodot, i-a stabilit regulile), scrie și el despre un conflict, pe care, în ciuda redusei dimensiuni a scenei grecești, îl consideră cel mai de seamă din istoria lumii: Războiul Peloponeziac, confruntare puternic polarizată, prin cei doi actori personificînd principii opuse: Atena și Sparta. Nici o altă lucrare nu a exercitat, timp de mai bine de două milenii, o influență comparabilă în istoriografie. Marele model al evocării istorice avea să fie, așadar, reconstituirea unui război. Tucidide ar fi putut aborda nenumărate alte subiecte, nu mai puțin interesante (iar pentru noi, astăzi, chiar mai interesante), de pildă cultura grecească din vremea lui Pericle sau viața cotidiană; important era însă Războiul! Al treilea mare istoric al Antichității, Polibiu, a meditat la rîndul lui asupra războaielor și victoriilor romane...

Teoretic vorbind, ar fi fost posibil și un alt gen de istorie, mai „structural" și mai puțin conflictual. Dacă nu s-a întîmplat așa, este probabil datorită faptului că sîntem „programați" să gîndim în termeni conflictuali (tipul de discurs din mass-media confirmînd din plin seducția exercitată de acest model și perenitatea lui).

Sensul creștin și medieval al istoriei s-a oglindit în schema augustiniană a confruntării celor două cetăți, divină și terestră. Diavolul și Anticristul au devenit simboluri ale dezordinii cosmice, materializată pe pămînt prin necredincioși și eretici, și cu deosebire prin lumea islamică, „dublul“ opus al lumii creștine (după cum, perfect logic, pentru musulmani, lumea opusă era Europa creștină).

Filozofia luminilor a inversat valorile, denunțînd disprețuitor superstiția și intoleranța caracteristice Evului Mediu. Axa esențială a evoluției umane a devenit antagonismul dintre Rațiune și gîndirea prelogică (religioasă și superstițioasă).

Apoi, ideologia națională a situat istoria pe terenul opozițiilor dintre națiuni și state. Decuparea lumii în entități avîndu-și fiecare propriul spirit și propria misiune istorică, aflate în permanentă confruntare unele cu altele, a multiplicat sensurile și așa pronunțat conflictuale ale istoriei. Francezii și-au rezumat istoria într-o lungă suită de războaie cu englezii și germanii, și la fel s-au petrecut lucrurile între slavi și germani, între popoarele balcanice și turci, între români și turci sau români și unguri și așa mai departe. Confruntarea dintre rase a devenit la rîndu-i un principiu de interpretare istorică (sistematizat de Gobineau în *Essai sur l'inégalité des races humaines*, 1853–1855, lucrare cu notabilă înrîurire asupra evoluției ulterioare a teoriilor rasiste). Cîteva dintre temele favorite ale perspectivei rasiste: rasa albă amenințată de rasele de culoare (obsesia „pericolului galben“ spre sfîrșitul secolului al XIX-lea...), rasa albă civilizatoare a celorlalte rase, arienii, elită a rasei albe, confruntați cu alte grupuri rasiale... S-au putut astfel justifica sclavia, apoi colonialismul și, mai tîrziu, în epoca nazistă, expansionismul

german însoțit de „purificare“ rasială. Lupta de clasă formulată de Marx (sclavi împotriva stăpînilor de sclavi, șerbi împotriva feudalilor, proletari împotriva burghezilor) decurge din aceeași logică a confruntării. Aceste trei principii antagonice: *națiuni contra națiuni, rase contra rase* și *clase contra clase* au marcat în mod semnificativ discursul istoric al ultimelor două secole. Și nu numai discursul istoric, fiindcă, după cum am putut constata, discursul despre trecut este în fond un discurs al prezentului, un discurs despre prezent și pentru prezent. Abuzul de logică conflictuală a generat lunga suită de tragedii contemporane: războaie, revoluții sîngeroase, genocid...

Alte opoziții s-au precizat, în discursul istoric ca și în cel politic, pe parcursul secolului al XX-lea. Ajunge să menționăm confruntarea democrație–totalitarism, capitalism–comunism, Occident–Lumea a Treia, sau Nord–Sud...

Lupta contrariilor este principiul care fecundează marile filozofii ale istoriei, axate în genere pe raportul conflictual dintre Bine și Rău, spirit și materie, libertate și despotism etc. Din acest punct de vedere, chiar cele mai sofisticate construcții teoretice nu fac decît să dezvolte arhetipul. *De civitate Dei*, opera Sfîntului Augustin, care și-a pus pecetea asupra întregii filozofii medievale a istoriei, se înfățișează ca traducere teologică a conflictului arhetipal dintre principii opuse. La fel, dialectica contrariilor a lui Hegel și, pe urmele lui, firește, lupta de clasă înțeleasă ca motor al istoriei în cazul lui Marx. Oricîte secole i-ar despărți și oricît de diferită (deși nu chiar cu totul diferită) ar fi miza istoriei la unul și la celălalt, Augustin și Marx gîndesc în același sistem: o istorie minată de contradicții, a căror rezolvare va însemna ieșirea din istorie.

Departe de noi ideea că istoria reală ar fi lipsită de tensiunea confruntărilor. Fără confruntare, opoziție și luptă nu ar exista viață. Doar moartea este „egală". Ceea ce remarcăm este însă tentația izolării, amplificării și simplificării datelor conflictuale ale istoriei. Istoria înseamnă conflict, dar nu înseamnă numai conflict, înseamnă și apropiere, interferențe, înseamnă și multă viață „obișnuită". Oamenii se ceartă și uneori se ucid între ei, dar în genere nici nu se ceartă, nici nu se ucid: trăiesc, și atîta tot. Istoria pe care ne-o reprezentăm este mai spectaculoasă și mai dramatică decît viața istorică reală.

Românii au purtat nenumărate lupte cu turcii; o istorie eroică pe care o știe orice elev de școală. Dar tot românii s-au aflat integrați, vreme de multe secole, în spațiul otoman, un timp sensibil mai lung, mai dens și mai încărcat de consecințe decît timpul punctual al conflictelor. Istoria raporturilor româno-otomane este mult mai puțin dramatică decît pare în urma unei reconstituiri istorice care privilegiază confruntările militare și estompează multiplele contacte pașnice. Conflictele româno-maghiare sînt de asemenea bine cunoscute și intens mediatizate, dar și ele pun în umbră o realitate istorică mai semnificativă, aceea a participării unei părți a spațiului românesc, timp de aproape un mileniu, la istoria Europei Centrale, laolaltă cu maghiarii și cu germanii mai curînd decît împotriva lor. Civilizația românească de astăzi este în bună măsură rezultatul acestor interferențe — sud-est europene, pe de o parte, central-europene pe de alta — și în prea mică măsură, sau deloc, rezultatul unor conflicte sîngeroase.

Istoria structurală — cu accentul pus pe economie, demografie, problematică socială, viață cotidiană, mentalități — își propune tocmai ieșirea din zona conflictuală,

prea pronunțat conflictuală, a istoriei. Rămîne de văzut cu ce succes se poate împotrivi fondului arhetipal de gîndire. Adesea, tratarea structurală nu face decît să deplaseze conflictul, să-l înalțe, dinspre evenimente spre structuri și, chiar mai sus, spre înțelegerea globală a istoriei. Marx este marele pionier al istoriei structurale, prin accentul pus pe factorii socio-economici și prin așezarea evenimentelor și personalităților în subordinea acestora; dar tot Marx a exacerbat, folosindu-se tocmai de structuri, sensul conflictual al istoriei. În *La religion de Rabelais* (1942), Lucien Febvre oferă o remarcabilă analiză structurală a mentalităților secolului al XVI-lea, pe care le asociază, contrar opiniei curente, mentalității primitive; din nou opoziția este puternic conturată, de data aceasta între spiritualitatea tradițională și spiritualitatea modernă, etanș despărțite, fără nici o punte între ele. La fel de legitim ar fi să căutăm nu numai ce îi separă, dar și ce îi reunește pe muncitori și pe capitaliști, și nu numai ce deosebește, dar și ce apropie mentalitatea oamenilor peste frontiere de timp și de civilizație. Se pare însă că este greu de evitat regula potrivit căreia trăsăturile deosebitoare sînt mai vizibile decît fondul comun.

Și apoi, rămîne de văzut în ce măsură o abordare structurală, dedramatizată și lipsită de veleități teleologice va reuși să ocupe amplul teren al istoriei, sau cel puțin zona elevată a acestuia. Spiritul comun continuă să pretindă dramatismul și semnificațiile neechivoce de care se pare că avem atîta nevoie. Indiferent de căutările specialiștilor, discursul „normal" asupra istoriei are toate perspectivele de a rămîne puternic tensionat.

Grila imaginarului, care se interpune între istoria adevărată și reprezentările ei multiple, determină, așadar, inevitabile adaptări. Dacă nu am pretinde istoriei inteli-

gibilitate desăvîrşită şi finalitate, dacă am considera că lumea nu este neapărat coerentă, dacă nu am gîndi în termeni de „noi“ şi „ceilalţi“, dacă nu ne-am simţi atît de implicaţi în trecut şi nici în viitor, ci numai în prezent, dacă n-am fi tentaţi, pe de o parte, să absolutizăm contradicţiile, iar pe de altă parte să ne refugiem în soluţii antiistorice eliberate de contradicţii, atunci cu siguranţă am gîndi istoria altfel de cum o gîndim. Dar gîndind altfel, am fi altfel, şi altfel ar fi atunci nu numai reprezentarea istoriei, ci şi istoria efectivă.

Complexul istoriografic

Dar, de fapt, despre ce istorie vorbim? Clişeele mentale pe care am încercat să le identificăm sînt componente generale ale unui vast tablou; ele se combină şi se dozează diferit de la un tip de reconstituire la altul. Istoria este o profesie şi, în acelaşi timp, mai mult şi altceva decît o profesie. Amintirile unei comunităţi, reperele ei în timp, sînt o altfel de istorie, dar nu sînt mai puţin istorie decît *Războiul Peloponeziac* al lui Tucidide sau *Mediterana* lui Braudel. Toată lumea face istorie; a izola profesiunea de istoric de mediul în care se dezvoltă ar însemna să discutăm despre rememorarea trecutului mai mult aşa cum am vrea să fie decît cum este în fapt.

Stratul cel mai profund, dar şi cel mai puţin orînduit, aparţine *memoriei colective*, pe care se clădeşte conştiinţa de sine a oricărei comunităţi, identitatea ei. Biografia unui individ este istoria lui, mai semnificativă pentru el, şi pe drept cuvînt, decît „marea istorie“. Pierzînd-o, cum se întîmplă în cazurile de amnezie, îşi pierde individuali-

tatea și locul printre semeni. Orice familie își are o istorie, reperele ei, și numai ale ei, în trecut. Fără această istorie nu ar mai exista. Diversele grupuri și comunități își construiesc și își rememorează istoria lor. Cîți indivizi și cîte segmente sociale, tot atîtea istorii: cu alte cuvinte, nenumărate. Faptele reținute, ierarhia și sensul lor nu au adesea nimic în comun. Pentru membrii unei comunități rurale, de pildă, evenimente precum o inundație, un incendiu devastator sau o recoltă proastă, ori cine știe ce conflicte aprige pentru pămînt, sînt cu siguranță mai semnificative decît prăbușirea Imperiului Roman! Avem de a face, pe de o parte, cu amintiri „efective“ care îi leagă între ei pe membrii unei comunități restrînse, unor cercuri primare, „organice“, de sociabilitate, iar pe de altă parte, cu amintiri „învățate“, tot mai prezente pe măsură ce cercul se lărgește. Cu cît construcția este mai artificială, cu atît și memoria este în mai mare măsură elaborată, orientată, „învățată“. Ce îi leagă pe membrii unei națiuni? Ei nu au amintiri comune efective (sau cele pe care să spunem că le au, le-au receptat oricum foarte diferit). După cum națiunea este „inventată“, și memoria ei este „inventată“. Sînt amintiri pe care în fapt nu le avem, dar învățăm că le avem. Aceasta este pînă la urmă și istoria, „marea istorie“: o memorie hrănită și întreținută artificial.

Întreaga societate funcționează ca un uriaș și complex mecanism de memorizare. Nu există în societățile dezvoltate o singură memorie colectivă. Nu există, nu mai pot exista, nici memorii perfect autonome. Există o densă rețea de rememorări și actualizări istorice care se întrepătrund. Fiecare dintre noi se află la punctul de întîlnire al mai multor istorii. O memorie pură a grupurilor pri-

mare nu are cum să mai supraviețuiască. Inevitabil, amintirile oricărui grup sînt înrîurite, completate, deformate, estompate, uneori pur și simplu șterse, de cultura scrisă, de școală, de mass-media, de ideologii. Cine ar putea spune de unde știe tot ce știe despre trecut sau de unde și-a extras o anumită convingere? Îndeosebi comunitatea națională de tip modern s-a dovedit puternic unificatoare și uniformizatoare, erodînd fără încetare parcelele distincte de memorie colectivă, pe care însă nu le-a anihilat și nu va putea nicicînd să le anihileze.

O dată ce fiecare cerc de sociabilitate își are și mai cu seamă își construiește istoria specifică, nimic mai firesc de altfel ca organismul politic, de la cetatea antică la statul național, tip de comunitate acoperitoare a tuturor celorlalte în epoca modernă, să facă apel la aceeași logică de marcare a identității și legitimității prin istorie. La nivelul de sus se constituie astfel o istorie mai importantă decît celelalte sau despre care se afirmă că este mai importantă (dacă nu chiar singura importantă), întrucît dă sens, prin trecut, valorilor și aspirațiilor comune. Crearea de solidarități complexe, de structuri și de proiecte politice presupune și crearea de istorie: o istorie atent supravegheată și cu încărcătură masivă de ideologie.

Între fragmentele de memorie ale solidarităților primare și memoria construită a comunității întregi, societatea emite istorie fără încetare, pe toate lungimile de undă și în toate tonalitățile, prin toate componentele sale. Marile instituții, cum sînt Biserica și Armata, își au propriul lor tip de discurs, și nu numai istoria lor distinctă, ci și o manieră specifică de captare și adaptare a istoriei în totalitatea ei. Școala, și mai concret manualele școlare, tind spre o reconstituire cît mai apropiată de valorile

împărtășite. Sînt singurele cărți pe care, în principiu, măcar o dată în viață, le parcurge cvasitotalitatea membrilor unei societăți moderne. Și chiar atunci cînd cele învățate se uită, rămîne esențialul: spiritul în care a fost conceput mesajul istoric. De aceea, nu există texte mai semnificative pentru definirea culturii și conștiinței istorice în lumea de astăzi. Sub acest raport, cea mai modestă carte școlară este mai grăitoare decît orice capodoperă istoriografică! Dar și adevărurile „general admise" cuprinse în manuale stau nu mai puțin sub semnul ideologiilor curente. Un anumit consens — cum a fost, timp de un veac și jumătate, cel privitor la problematica națională în societatea românească — le poate conferi un aer de familie. Confruntarea violentă a unor ideologii opuse este de natură a diviza și școala; cazul celor „două Franțe", îndeosebi sub a treia Republică, oferă exemplul elocvent al unei istorii înfățișate elevilor în variante contradictorii, prin dubla serie de manuale aparținînd școlilor laice și catolice.[11]

Literatura, teatrul și artele vizuale, mai recent cinematografia și televiziunea sînt la rîndu-le puternice emițătoare de istorie, de factură altminteri foarte diversă prin calitate și mesaj. Literatura necesită o mențiune aparte, fiindcă nimic nu se află mai aproape de textul istoric decît

[11] Pentru analiza manualelor școlare și, în genere, a deformărilor ideologice pe care le suferă istoria, este exemplară lucrarea lui Christian Amalvi, *Les Héros de l'Histoire de France. Recherche iconographique sur le panthéon scolaire de la troisième République*, Phot'œil, Paris, 1979. Același autor a tratat, în plan mai general, diversele „adaptări" de ordin ideologic și politic ale istoriei Franței: *De l'art et la manière d'accommoder les héros de l'histoire de France. Essais de mythologie nationale*, Albin Michel, Paris, 1988.

textul literar. Ca și literatura de ficțiune, istoria este o narațiune: poate adevărată, dar totuși o narațiune. Imperativele textului așază istoria de la bun început în altă zonă decît aceea a științelor „dure“ care se pot dispensa de povestire și sînt susceptibile, total sau parțial, de formalizare matematică. Raportul privilegiat dintre istorie și literatură a urmat o dialectică de apropiere și distanțare. Epopeea antică este istorie, anterioară înregistrării analistice a faptelor și apoi coexistînd cu aceasta. Anticii îl considerau pe Homer istoric. Modelul istoriografiei romantice l-au constituit romanele istorice ale lui Walter Scott. Chiar Ranke, inițiatorul istoriei „științifice“ și „obiective“, își recunoștea datoria față de celebrul prozator scoțian: elocventă ilustrare a amalgamului de știință și literatură care se cheamă istorie. În aceeași epocă, Michelet și Carlyle își dădeau frîu liber imaginației, iar Macaulay exprima gîndul secret al multor confrați, mărturisindu-și intenția „de a înlocui pentru cîteva zile, prin istoria sa, ultimul roman la modă de pe masa tinerelor doamne“. Apoi, și oarecum brusc, în a doua parte a secolului trecut, într-o epocă a științei triumfătoare și în contextul mental al unui scientism de factură cvasi-religioasă, istoricii au început să se rușineze de prea multa literatură pe care o făcuseră. Și-au pus în gînd să devină cu adevărat oameni de știință, aidoma celorlalți, reconstituind trecutul în deplinul lui adevăr și, eventual, supunîndu-l unui sistem de legi. Astăzi, mișcarea de balans a interpretărilor pare a îndepărta din nou istoria de zona științei pure, și exegeți de seamă ai fenomenului istoriografic nu se mai sfiesc, atunci cînd este cazul, să așeze laolaltă, sau în proxima vecinătate, istoria „adevărată“, cu partea-i inevitabilă de narațiune și de ficțiune, și narațiunea fictivă

proprie romanului istoric (ea însăși în căutarea unui adevăr, poate nu mai puțin esențial ca al istoriei reale).[12]

Pînă să decidă însă specialiștii, a decis publicul. Cultura istorică elementară se alimentează în mai mare măsură din istoria făcută de „ceilalți" (scriitori, artiști, cineaști...) decît din istoria profesioniștilor.

La începutul anilor '80, „noua istorie" franceză se afla la zenit. Se impusese, în sfîrșit, o nouă paradigmă istoriografică (între timp entuziasmul s-a mai calmat). Citadela universitară era deja cucerită, mass-media se deschideau spre contribuțiile „noilor istorici", iar unele din cărțile lor rivalizau cu marile succese literare (*Montaillou*, de pildă, lucrarea lui Emmanuel Le Roy Ladurie, apărută în 1975, a fost un best-seller, vînzîndu-se pînă în 1978 nu mai puțin de 130 000 de exemplare). În acest context, extrem de favorabil istoricilor profesioniști, un sondaj publicat de revista *L'Express* (în numărul din 19–25 august 1983) ne pune în fața unui rezultat interesant la întrebarea „Există unul sau mai mulți istorici, morți sau în viață, care vă plac sau care v-au făcut să iubiți istoria?" Pe primul loc, la răspunsuri, figurează Alain Decaux cu 251 de opțiuni, urmat de André Castelot cu 73, ambii vulgarizatori ai istoriei, într-o manieră pronunțat narativă, literaturizată și înclinată spre spectaculos (biografii romanțate, dosare secrete și așa mai departe), exact la

---

[12] Un moment semnificativ în reinterpretarea istoriei în funcție de factura ei narativă, cu apropierile inerente de textul literar, l-a constituit apariția cărții istoricului american Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore–London, 1973. Vezi, în același sens, și articolul citat al lui Peter Burke, „History of Events and the Revival of Narrative".

antipodul concepției și metodologiei „noilor istorici". Urmează, cu 40 de sufragii, Victor Hugo, apoi generalul de Gaulle cu 38, Michelet cu 36 și chiar Balzac cu 10, sau Alexandre Dumas cu 9. Nu lipsește nici „noua istorie": 4 opțiuni pentru Le Roy Ladurie și 3 pentru Georges Duby. O lecție de modestie, primită în momentul unui triumf!

Poate că publicul nici nu greșește prea tare. Romanul istoric merge pînă la capăt acolo unde istoria, în sensul ei strict, este nevoită să se oprească la jumătate de drum. Istoricul are prea multe scrupule, nu exagerat de multe, fiindcă atunci nici nu ar mai scrie, suficiente totuși pentru a se afla într-o poziție de inferioritate față de romancier.

Fiindcă, în fond, ce își propune istoria? Reconstituirea vieții trecutului și încărcarea ei cu sens. Ambele țeluri sînt mai bine servite de ficțiunea literară. Romanul istoric a fost inventat în prima parte a secolului al XIX-lea, avîndu-și originea în setea de autenticitate istorică a epocii romantice (perioadă de ruptură în care trecutul oferea reacționarilor nostalgici un refugiu, iar progresiștilor, în egală măsură, un argument pentru propriile lor proiecte). Este aceeași înclinare care a generat programul lui Ranke de reconstituire a istoriei „așa cum a fost ea cu adevărat", ca și formula istorico-literară, intens evocatoare, a unor Carlyle sau Michelet. Dar o dată pusă problema „reînvierii" trecutului, viața autentică înfățișată în literatura de inspirație istorică avea toate șansele să devină mai convingătoare decît simpla reconstituire practicată de profesioniști, care, oricît de detaliată și de fidelă, rămîne neînsuflețită.

Romanul suplinește, așadar, imposibilitatea istoriei de evocare totală. I s-ar putea „reproșa" doza considerabilă și acceptată de ficțiune, dar și acest aspect rămîne de dis-

cutat. Nu este deloc sigur că atmosfera istorică recreată de scriitori sau psihologia personajelor ar fi neapărat mai puțin „adevărate“ decît atmosfera sau psihologia (atît cît există sau dacă există) din operele de erudiție, și pînă la urmă numai aceste esențe contează! Să fie oare *Mizerabilii* sau *Război și pace* mai departe de problemele de fond ale societății franceze sau ruse din primele decenii ale secolului al XIX-lea decît cine știe ce monografii de specialitate? Dar chiar personajele și situațiile fictive pot deveni mai „adevărate“ decît atîtea personaje și situații reale; în mintea și în viața noastră capătă relief nu atît ceea ce a fost, cît ceea ce ducem, acum, cu noi. Eroii legendari de roman sînt mai cunoscuți și mai semnificativi astăzi decît un lung șir de miniștri și generali ai vremurilor trecute, adevărați la vremea lor, dar care acum nu mai sînt adevărați, pentru simplul motiv că pentru noi ei nu mai există. Istoricii, ei înșiși făuritori de ficțiune, nu au motive să disprețuiască ficțiunea, fiindcă ceea ce căutăm în trecut, într-un trecut mai mult sau mai puțin real, mai mult sau mai puțin imaginar, nu este atît adevărul în sine, cît propriul nostru adevăr, plăsmuitor de repere și de modele.

Criteriul adevărului, nu al unui adevăr formal, ci *esențial*, nu pledează, așadar, cum s-ar fi putut crede, neapărat în favoarea istoricului. Adevărurile pe care le pune el în evidență sînt adesea punctuale și superficiale. La drept vorbind, cîți istorici au spus ceva esențial, nu despre un fapt anume sau despre o problemă anume, ci încercînd să răspundă la întrebările majore ale umanității? Cîți istorici au spus ceva cu adevărat esențial despre istorie?

Aceste limitări, de altfel inerente, explică tentația unor incursiuni mai libere și mai îndrăznețe, a unor reconstituiri care par a avea în același timp *mai multă viață* și *mai*

mult sens. Iar dacă astăzi romanul istoric nu mai strălucește ca în veacul trecut, cinematografia îi suplinește cu prisosință funcția, și încă și mai mult televiziunea, cu multiplele-i posibilități, răspunzîndu-se astfel, cel puțin în aceeași măsură, nevoii de autenticitate a evocării. Grație ficțiunii romanești sau cinematografice, călătoria în trecut devine posibilă.

Unde se plasează istoricul în această învălmășeală de „istorii"? Locul lui ne apare în egală măsură excepțional și modest. El este o piesă a sistemului. Misiunea lui — comandată sau nu, puțin importă, el oricum și-o îndeplinește — este de a da sens, prin istorie, coeziunilor actuale. Contribuind în mod substanțial la legitimarea organismului socio-politic și proiectelor acestuia, el evoluează la nivelul de sus al comunității, acolo unde își dau întîlnire elitele, cultura savantă, ideologiile dominante și factorii de putere. Punînd ordine în trecut, istoricul contribuie la Ordinea prezentă.

Puternic, într-un anume sens, prin capacitatea de control asupra trecutului și, indirect, prin trecut, asupra prezentului, istoricul este totodată lipsit de putere, prin faptul că răspunde în fond unei comenzi sociale. Asupra lui presiunea este enormă, presiunea unui organism în totalitate producător și consumator de istorie. Pe de o parte, el este mai liber decît fizicianul sau biologul, în măsura în care jocul social lasă o marjă de libertate pe care legile naturii nu o permit sau o îngrădesc în mai mare măsură. De aceea și istoria este mai diversă, chiar în cele mai închise societăți, decît fizica sau biologia. Pe de altă parte însă, fizicianul sau biologul beneficiază, în demersul lor, de un grad mai mare de autonomie în raport cu ceea ce se întîmplă în jur (relativă autonomie, nu independență, fiindcă știință ruptă de societate și ideologie

nu există). Istoriei îi lipsește coeziunea internă a acestor științe. Istoria este larg deschisă spre mediul social ambiant, larg deschisă spre *altceva* decît propriul său obiect. Ea nu numai că este înrîurită de societate (constatare valabilă pentru orice demers științific), ci este pur și simplu creată și întreținută de aceasta.

Libertatea de mișcare a istoricului se află în raport direct proporțional cu gradul de deschidere socială și libertate intelectuală. Este considerabilă, în principiu, în societățile democratice, dar, oricum, și aici, limitată, orientată și străjuită de tabuuri. Educat într-un anume spirit, istoricul nici nu se gîndește în genere să depășească bornele acceptate. Dacă totuși o face, riscă să fie marginalizat sau, încă mai simplu și mai eficient, neluat în seamă. Oricine poate ține pînă la urmă orice discurs despre istorie. Problema este să fie și auzit. Cărțile își au destinul lor. Iar acest destin depinde mai mult de mediul social și cultural decît de autor. Un manuscris poate rămîne într-un sertar, poate fi tipărit într-un tiraj confidențial sau poate deveni (și de regulă este ajutat să devină) un best-seller. O idee poate pieri înainte de a prinde contur sau poate asalta o lume întreagă prin canalele mass-media. Se exprimă multe în lumea de astăzi, dar nu orice mesaj are aceeași putere de circulație și de pătrundere. Libertatea de expresie — infinit preferabilă, evident, cenzurii și prigoanei intelectuale! — ne împiedică să observăm cu suficientă claritate procesul crescînd de unificare culturală. Nici un regim absolutist nu a dispus, nici pe departe, de canalele de influențare a opiniei publice de care dispun regimurile democratice — sau tehnocratice? — de astăzi. Sîntem prinși într-o rețea tot mai densă și mai acaparatoare de informație standardizată. Ceea ce înseamnă că sîntem mai puțin liberi decît

ne imaginăm, iar liniștea pe care ne-o dă conștiința cam facilă a libertății riscă să contribuie la erodarea ei. Aceste sumare considerații despre partea de iluzie a libertăților moderne exprimă ce avem de spus inclusiv cu privire la istorie și la condiția istoricului.

Istoria este de asemenea natură încît nici democrația, nici totalitarismul nu o pot afecta pînă la capăt. O ideologie unică și impusă nu se traduce decît teoretic într-o formulă unică și închisă de istorie. Pentru simplul motiv că nu există o istorie bine definită care să corespundă, obiectiv, unui anumit proiect actual. De fapt, nimic din istorie nu corespunde proiectelor actuale. Așa încît, aceeași ideologie poate apela, cu egală „îndreptățire“, la strategii istorice diverse. Comunismul sovietic se putea la fel de bine construi sau putea la fel de bine eșua cu Petru cel Mare, fără Petru cel Mare sau împotriva lui Petru cel Mare. Iacobinii invocau, în vremea Revoluției franceze, Sparta și Roma republicană, dar ar fi putut foarte bine să nu le invoce și să-și descopere alte modele, fiindcă oricum toate erau fictive. Artificialitatea punții dintre prezent și trecut lasă un spațiu de „libertate“, firește foarte limitat, dar totuși efectiv, chiar în contextul celor mai opresive ideologii. Și invers, libertatea intelectuală fără limite sau cu limite extrem de flexibile, caracteristică pluralismului democratic, se lovește de zidul acelui fond comun de valori, acelui minim sistem de repere ideologice fără de care nici o construcție socială sau politică nu ar fi viabilă.

Istoricul este mult mai liber în societățile deschise decît în cele închise, axioma se înțelege de la sine. Dar este totuși mai puțin liber decît ne-am închipui în cele dintîi, și o idee mai liber decît am putea crede în celelalte.

Inevitabila ideologie

Istorie fără ideologie nu se poate. Mesajul istoricului poate fi explicit sau implicit, istoricul însuși poate fi conștient, mai puțin conștient sau deloc conștient (în cel din urmă caz mințindu-se singur) de implicațiile ideologice ale demersului său. Toate acestea nu schimbă nimic, fiind atitudini de ordin formal și subiectiv. În mod obiectiv și esențial, istoria este încărcată cu ideologie. Iar prin ideologie, înțelegem ideologie în sensul deplin al conceptului: nu un amalgam oarecare de opinii despre lume, viață și societate, ci un sistem bine definit de idei, inserat într-un cadru social și politic nu mai puțin bine definit.

Paradoxal, dar pînă la urmă lesne de înțeles, cu cît istoria se înalță mai sus, cu cît se vrea mai aproape de esențe și mai departe de frămîntările trecătoare ale zilei de astăzi, cu atît doza de ideologie sporește și devine mai transparentă. Marile filozofii ale istoriei sînt strict dependente de actualitate. Orice discurs despre țelurile ultime este un discurs deghizat despre ziua de astăzi. Vom afla sau nu pînă la urmă încotro merge lumea și cum se va împlini destinul ei; vom afla însă cu siguranță, parcurgînd o asemenea construcție teoretică globală, cum se prezintă convingerile politice ale istoricului sau filozofului, chestiune mai puțin interesantă în sine decît destinul lumii, dar foarte interesantă totuși pentru ceea ce înseamnă, dincolo de aparențe, discursul istoric.

Să ne oprim asupra unui text clasic: *Prelegerile de filozofie a istoriei* ale lui Hegel (datate 1822–1831). „Istoria universală – afirmă marele filozof – nu este altceva decît dezvoltarea conceptului de libertate“. Iată un principiu

de incontestabilă semnificație, susceptibil de a da sens devenirii umane în totalitatea sa. Dar este nu mai puțin un principiu care, de la bun început, ne conduce spre epoca lui Hegel. Nu numai Hegel, ci foarte mulți dintre contemporanii săi văd în istorie un drum care *trebuie* să conducă spre libertate. Obsesia lor se cheamă *Revoluția franceză*, cu tot ce a urmat, în continuarea ei, în opoziție cu ea, sau în diverse tentative de sinteză între societatea organică prerevoluționară și ideile moderne de progres, libertate și democrație. O filozofie a istoriei a cărei cheie unică este libertatea nu se putea concepe nici la 1700 și nu se mai poate concepe nici astăzi spre anul 2000. Absolutizarea libertății, „divinizarea" ei poartă marca momentului 1800.

Discuția nu se oprește însă aici. Libertatea este un cuvînt magic, și totuși, ce vrea să însemne? Firește, nu dezvoltarea teoretică a acestei chestiuni ne preocupă acum. Ajunge să constatăm că *libertatea* (ca și *istoria*, ca și atîtea alte cuvinte) înseamnă multe, acoperite toate de același cuvînt. Ne interesează doar ce înseamnă libertatea pentru Hegel. Problemă interesantă, sub mai multe raporturi, mai întîi pentru a-l așeza pe filozof în epocă, apoi pentru a defini sensurile reale ale filozofiei istoriei și, în sfîrșit, pentru a sesiza încă o dată plurivalența și echivocul unor cuvinte și concepte care par simple fiindcă mai mult le vehiculăm decît le gîndim. Pentru Hegel libertatea este ceva ce seamănă destul de bine cu opusul libertății. Ea implică mai multe constrîngeri decît drepturi. Este o libertate organizată, instituționalizată și supravegheată, contrariul libertății negative, anarhice, atomizatoare, stîrnite de valul revoluționar. „Libertatea" lui Hegel a putut fi considerată (de Karl Popper, de pildă) o punte spre totalitarism. Ar fi însă nedrept să-l judecăm

pe Hegel exclusiv din propria noastră perspectivă și ignorînd propria-i judecată. Hegel credea cu adevărat în libertate, credea în felul lui și în democrație (în egalitatea șanselor), credea însă (poate prea mult) și în Rațiune, credea de asemenea într-un necesar echilibru social, și toate acestea îl conduceau spre o sinteză socio-politică în care libertatea era „autoîngrădită“ de conștiința propriilor ei limite. Era libertatea asumată de indivizi responsabili, de instituții responsabile, de un stat responsabil. Transpusă în plan politic, această construcție filozofică își afla modelul nu în Franța, unde excesul de libertate condusese în cele din urmă la eșecul însuși al principiului, nici în Anglia, ci în spațiul german și în Prusia cu deosebire. Conservatoarea și autoritara Prusie devenea model, poate nu chiar desăvîrșit, dar aproape desăvîrșit, al unei lumi unificate în spiritul unei libertăți responsabile. Aparent, lumea de mîine avea să fie o Prusie perfecționată! Nu comentăm opțiunea politică a lui Hegel care își avea argumentele și justificările ei. Nici nu considerăm că principiile iacobine ale Revoluției franceze, sau oricare dintre modelele succesive oferite de o Franță dezechilibrată politic și instabilă, ar fi fost neapărat mai bune. Constatăm doar că scopurile finale ale istoriei corespund la Hegel cu convingerile (sau cel puțin cu afirmațiile) lui politice. Și nu îl criticăm pentru o asemenea curioasă îmbinare; așa este firesc să fie, nu are cum să fie altminteri.

Cam în aceeași vreme, francezii Guizot și Thierry, „mai istorici“ decît Hegel, dar înclinați la rîndu-le spre idei generale și spre scheme cvasi-filozofice, mizau și ei, în felul lor, pe mersul triumfător al ideii de libertate. Procesul început încă în Evul Mediu de „starea a treia“, de burghezie, își găsea împlinirea, încheierea, în Franța

„monarhiei din iulie“. O istorie liberală, în cel mai strict sens politic al termenului (Guizot a fost de altfel unul dintre personajele politice centrale ale perioadei 1830–1848, în egală măsură istoric al liberalismului și practician al său). Întreaga istorie se petrecuse pentru a zămisli liberalismul modern!

În ce-l privește pe Auguste Comte, alt creator influent de sistem filozofic, ziua de mîine spre care privea el trebuia să concilieze *ordinea* (caracteristică societăților organice ale Evului Mediu) și *progresul* (caracteristic epocii moderne). Comte mizează pe știință și industrie, susține proprietatea privată, dar își propune să-i umanizeze pe capitaliști, privește cu înțelegere condescendentă pe proletari și pe femei, vrea într-un cuvînt o societate profund solidară, ceea ce înseamnă, pînă la urmă, și autoritar dirijată. Nu este de mirare că filozoful a aprobat lovitura de stat din 2 decembrie 1851 a lui Ludovic Napoleon, viitorul Napoleon al III-lea. Este, în fapt, o versiune mai conservatoare a saint-simonismului, de care Comte fusese apropiat în tinerețe, proiecție a unui secol al XIX-lea idealizat, perfecționat și împăcat cu sine: capitalist și social, progresist și autoritar, științific și religios. Așa se va prezenta faza de desăvîrșire a umanității: destul de asemănătoare în fond cu proiectul global al celui de-al doilea Imperiu francez!

Hegel și Comte sînt oameni ai prezentului. Marx, *aparent,* dimpotrivă. Nu numai că nu-i place prezentul, dar își propune să-l anihileze. Însă și teoria lui izvorăște tot din prezent, pentru că alt punct de plecare, pentru indiferent ce teorie, nu poate să existe. Dependență ascunsă în bună măsură de ambițiile și aparatul științific ale unui sistem mai complex, mai elaborat, mai seducător decît oricare altul. Teoria istorică a lui Marx nu lasă nimic fără

răspuns: evoluții de ansamblu, structuri, fapte și personalități, toate se îmbină într-o mașinărie perfect funcțională, oferind în egală măsură o interpretare exhaustivă a istoriei și o metodologie de ieșire din istorie, spre un viitor de esență superioară. Este, cu siguranță, alături de edificiul teologic al Sfîntului Augustin, poate mai sumar, dar nu mai puțin desăvîrșit și eficient, una dintre cele două teorii de nedepășit ale istoriei și devenirii umane. Tentativele de a-l combate pe Marx prin filozofii concurente ale istoriei nu au avut sorți de izbîndă: față de impresionantul mecanism marxist, diversele scheme elaborate s-au dovedit prea puțin convingătoare. Despărțirea de marxism se face simplu, elegant și rezonabil nu prin recursul la o filozofie a istoriei mai bună, ci prin înțelegerea faptului că filozofiile istoriei, bune sau rele, sînt construcții imaginare și nimic mai mult. Ar fi ironic să confundăm scopurile ultime ale Istoriei (admițînd că acestea ar exista) cu „scopurile ultime“ ale istoricilor sau filozofilor!

Iar teoria lui Marx, atît de savant elaborată, este o teorie de secol XIX, fiindcă altceva nici nu putea să fie. Și o teorie de secol XIX cu un punct de plecare, spațial și social, cît se poate de bine definit. Marx prelucrează consecințele primei faze a revoluției industriale; cu acestea își alimentează sistemul. Cadrul meditației sale este Occidentul, și în mod deosebit Anglia, țara unde se declanșase revoluția industrială și unde aceasta mersese mai departe ca oriunde. Ceea ce remarcă fondatorul teoriei comuniste este puternica polarizare socială: o mînă de proprietari bogați, tot mai bogați, și o mare armată, tot mai mare, de proletari asupriți și mizeri, din ce în ce mai asupriți și mai mizeri. Tablou adevărat, în multe din datele lui, dar nu mai puțin simplificat de Marx în spiritul unei tipologii ideale. Nu a existat niciodată un organism

social care să se rezume la confruntarea a două clase. Orice țesătură socială este cu mult mai diversă și mai fină. Dar dacă a existat vreodată ceva care să semene, care să se apropie cît de cît de un asemenea sistem bipolar, aceasta a fost în mod cert societatea engleză spre anul 1850. Societatea reală, drastic simplificată, a devenit la Marx model ideal, iar acest model a fost proiectat spre trecut, ca și spre viitor, și pus să lucreze în sensul istoric, dar mai ales politic, al teoriei marxiste. Lupta de clasă (așa cum se prezenta ea, dar încă mai mult, așa cum ar fi trebuit să se prezinte, între capitaliști și proletari) a devenit motor al istoriei, începînd cu conflictul dintre sclavii și stăpînii de sclavi ai Antichității. În acest din urmă caz istoria a suferit nu numai o simplificare, ci de-a dreptul o deformare, chiar o falsificare: în Antichitate există sclavi, dar nu există societăți sclavagiste, adică societăți în care esențialul muncii productive să fie realizat de sclavi, așa cum era realizat în Anglia secolului al XIX-lea de proletari; sînt, dimpotrivă, societăți care juxtapun categorii sociale foarte diverse. Cît despre luptele sclavilor împotriva stăpînilor lor, exceptînd faimoasa răscoală a lui Spartacus și alte cîteva mișcări de mai mică amploare, ele strălucesc mai curînd prin absență!

Reelaborată spre origini potrivit modelului britanic de secol XIX, istoria urma să se supună consecințelor aceluiași model și în viitor. Cu un rezultat însă radical diferit, față de succesiunea etapelor precedente, și nu fiindcă așa ar fi cerut Istoria (știm astăzi, după un veac și jumătate, că Istoria nu a cerut așa ceva), ci fiindcă așa pretindeau convingerile politice ale lui Marx. Polarizarea socială trebuia să se accentueze. Bogații aveau să devină și mai bogați, iar săracii și mai săraci (una dintre legile sociale descoperite de Marx privea „pauperizarea absolută

a proletariatului“, iar legile sînt legi, nu pot fi ocolite). Pînă la urmă, întreaga societate ar fi devenit un uriaș atelier. Înalta concentrare de tehnologie și socializarea masivă a procesului de producție prefigurau comunismul. Fără exploatatori, „atelierul social“ era deja „comunist“. O singură mișcare mai trebuia făcută, simplă și inevitabilă: expulzarea din sistem a capitaliștilor. Revoluția proletară conducea direct la societatea comunistă, la o epocă postistorică eliberată de exploatare și de antagonisme.

Faptul că o asemenea filozofie a istoriei (pe care, desigur, am schematizat-o, fără a păcătui însă împotriva spiritului ei) s-a bucurat de un prestigiu superior oricărei alte teorii similare și a putut fi considerată, atîta vreme și de atîta lume, ca esențialmente științifică, mai mult chiar, a fost transpusă — evident, cu toate deformările de rigoare — într-un sistem efectiv de organizare politică, socială și economică, oferă un extraordinar exemplu de proiectare în absolut a unor interese și strategii bine determinate. Atunci cînd Istoria îți dă dreptate, cine te mai poate contrazice? Bine folosită, filozofia istoriei poate deveni arma perfectă a manipulării.

Teoriile generale ale istoriei nu pun, așadar, mari probleme de decriptare ideologică. Ele sînt suficient de transparente (ceea ce nu înseamnă că nu se cade ușor în plasa lor). Ceva mai complicată devine decriptarea în cazul istoricilor profesioniști, care, prin natura formației și a demersului lor, sînt înclinați spre reconstituiri punctuale, adesea cu ignorarea programatică a procesului de ansamblu. Problema lor nu este de unde vine și încotro se îndreaptă istoria, ci izolarea și lămurirea diverselor segmente ale trecutului. De cele mai multe ori ei nu-și exprimă în clar opțiunile ideologice. Iar mulți dintre ei nu numai că nu și le exprimă, dar își închipuie că nici nu au

asemenea opțiuni. Sau, dacă acceptă că le au, sînt convinși că ele nu ar influența întru nimic raporturile lor cu istoria.

Ne aflăm în plină iluzie; a nu profesa nici o ideologie este o atitudine care conduce automat la cea mai tiranică dintre ideologii: aceea a ideilor primite, a ideilor dominante acceptate fără critică și fără rezerve. Istoricii care nu-și dau seama de implicațiile ideologice ale incursiunilor lor în trecut sînt pînă la urmă, fără să vrea și fără să știe, cei mai dependenți de ideologie: o ideologie pe care nu o remarcă, fiindcă se scaldă în ea, considerînd-o cu totul firească, incapabili astfel de a-și imagina soluții alternative.

Pentru a ilustra insidioasa prezență a ideologiei, ne vom referi la două modele, pînă astăzi nedepășite, de „istorie științifică", sau mai bine spus de „ambiție științifică" în investigarea istoriei.

Primul model ni-l înfățișează istoriografia sfîrșitului de secol XIX, denumită îndeobște, nu prea adecvat, „pozitivistă" (ceea ce poate crea o confuzie cu pozitivismul lui Comte, de care nimic nu o leagă). Este o istorie interesată exclusiv de stabilirea „pozitivă" a faptelor, prin cercetarea metodică a documentelor, de unde și apelativul de „școală critică". Promotorii ei sînt istorici profesioniști, categorie tot mai bine reprezentată în urma înmulțirii catedrelor de istorie în universitățile occidentale. Acești universitari cred cu adevărat că fac știință și cred îndeosebi că ceea ce fac ei nu are nici o legătură cu politica zilei. Merg pînă la a exclude istoria contemporană din istorie, argument suprem al neimplicării politice. Aparent, ce garanție mai sigură de obiectivitate decît ignorarea deliberată a prezentului și trecutului apropiat! Și astfel, siguri pe știința lor și pe detașarea de actuali-

tate, istoricii ajung să facă politică fără să știe. Fără să știe, este un fel de a spune; ei știau în fond ce fac, dar își închipuiau că o altă istorie „științifică" oricum nu poate exista, și existînd una singură, era inevitabil obiectivă, orice racordare la valorile prezentului fiind pur întîmplătoare. Ca universitari, erau funcționari ai statului; știau că sînt, dar o altă condiție nu-și imaginau. Firește, nimeni nu le dădea ordine; erau ei înșiși membri ai elitei, piese importante ale sistemului. Trăiau într-o atmosferă burgheză și elitistă și nu este de mirare că au procedat la reconstituiri istorice pe măsură. Formula lor privilegia politicul, evenimentele și personalitățile. Era, nu exclusiv, dar în bună măsură, o istorie a statului și a instituțiilor statului, o istorie care conducea spre structurile secolului al XIX-lea. O istorie văzută de la vîrf, în genere în spirit liberal, nu însă și democratic, respectuoasă față de autoritate. O istorie, totodată, care pornea de la configurațiile naționale și politico-teritoriale ale veacului, proiectate la rîndu-le în trecut. O istorie naționalistă care înțelegea să-și adune argumentele încă din zorii istoriei. Un arheolog francez nu se sfia să vorbească, fără teamă de anacronism, despre „francezii din epoca de piatră"! Pe scurt, este faza burgheză și națională a istoriei, greu de spus cît de științifică, cu siguranță însă, în ciuda programului său, deloc obiectivă și profund ideologizată.

Duelul istoriografic franco-german surprinde, uneori în manieră frapantă, avatarurile „obiectivității". Theodor Mommsen și Fustel de Coulanges, nume-simbol ale celor două istoriografii, se confruntă, fiecare în numele națiunii sale, cu argumente istorice. Știința „obiectivă" era cînd germană, cînd franceză. Promotor neînduplecat al unei metode riguroase, Fustel de Coulanges trece, fără stări

de conștiință, de la o formulă la alta. Înaintea războiului franco-prusian din 1870, el recunoștea francilor, germanicilor cuceritori ai Galiei, un rol însemnat în sinteza medievală franceză. După conflict, își schimbă radical opinia, demonstrînd, cu aceeași încredere în metodă, insignifianța elementului germanic.

Al doilea model se înfățișează ca opusul celui la care tocmai ne-am referit. Îl reprezintă Școala de la „Annales“ sau *Noua istorie*, așa cum i-au spus ceva mai recent istoricii francezi, într-un elan scientist și de monopolism istoriografic francofon. Este un curent care exprimă, în felul său, cu lacune și prejudecăți, dar și cu nenumărate idei fertile, marea restructurare istoriografică a ultimului secol, la rîndul ei produs al unei lumi atît de diferite de lumea secolului al XIX-lea. Ne oferă probabil, alături de curentul marxist (dar cu finețe profesională superioară), cel mai complet și elaborat sistem teoretic și metodologic al istoriografiei ultimelor trei sferturi de veac. „Noua știință“ a istoriei a început prin a răsturna complet știința istoriei de la 1900. A evacuat din istorie sau a limitat drastic temele și valorile anterioare: politica, războiul, evenimentele, personalitățile, și chiar statul, instituțiile sale și cadrul național. Istoria a coborît dinspre elite spre mase. Domeniile ei de predilecție au devenit economia, demografia, raporturile sociale, mentalitățile, viața cotidiană... Ca și istoricii de la 1900, adversarii lor promotori ai „noii istorii“ au încercat și, într-o măsură apreciabilă, au și reușit să convingă că au dreptate. Este ridicol, susțin ei, să pui totul în seama personalităților sau să afirmi impactul decisiv al evenimentelor, atunci cînd forțe mult mai profunde și mai influente obligă evenimentele să ia un anume curs și personalitățile să li se supună. *Structurile* sînt cele care comandă, și *timpul lung* al istoriei, nu spuma

efemeră a faptelor și nici voința individuală a oamenilor. Una dintre lucrările reprezentative ale „noii istorii“ se intitulează: *Ludovic al XIV-lea și douăzeci de milioane de francezi* (Pierre Goubert, *Louis XIV et vingt millions de Français*, 1966). Istoria științifică de la 1900 ar fi accentuat asupra regelui și elitei conducătoare; noua istorie științifică deplasează accentul spre cele douăzeci de milioane de francezi.

Dacă s-ar organiza un referendum istoriografic, probabil că ar cîștiga „noua istorie“ (deși întîmpină și ea multe rezerve). Pare mai științific să așezi în inima unui sistem de interpretare structurile decît faptele sau personalitățile. Dar pare mai științific, *astăzi*, fiindcă așa ne-am obișnuit să gîndim. Nu părea și la 1900 și nu știm cum o să pară mîine. Așa încît este riscant să spunem că o istorie este mai științifică decît alta. Constatăm doar că este *altfel*. Nu este însă riscant deloc — chiar dacă istoricilor nu le face plăcere o asemenea „deconspirare“ — să apreciem orientarea politică a istoricilor de la „Annales“. Trebuie oare să mai spunem încotro privește — nu spre trecut, ci în prezent — un istoric adversar al elitismului politic și al naționalismului și promotor al maselor în istorie? A dovedit-o Hervé Coutau-Bégarie, într-o carte iconoclastă, despre „fenomenul noii istorii“: iconoclastă, fiindcă, aidoma fenomenului istoriografic opus de la 1900, nici „noua istorie“ nu vrea să accepte că face altceva decît știință obiectivă, iar dacă ceea ce face se întîlnește cu o anume ideologie este pură întîmplare sau — și mai bine! — proba adevărului deplin atît al istoriei practicate cît și al ideologiei corespunzătoare. Să conchidem deci că „noua istorie“ se prezintă ca o expresie a stîngii franceze, o stîngă în genere nu marxistă, dar nici antimarxistă (manifestînd chiar o anume disponibili-

tate față de marxism), o stîngă care exprimă în esență tradiția, mentalitatea și ideologia socialismului francez.[13]

De fapt, nimic ieșit din comun. Cele mai „științifice“ abordări sînt, în ciuda aparențelor, și cele mai ideologizate. Adevărul pe care îl proclamă nu are cum să fie un adevăr absolut. Este adevărul unei epoci, al unei credințe: expresia „științifică“ a unei ideologii.

„Istoria se face cu documente“

Dacă în ciuda pronunțatei sale dependențe de mediul ambiant, istoria își păstrează totuși personalitatea, aceasta se datorează faptului că, întocmai ca orice meserie, ea se ghidează după anumite norme pe care se străduiește să le respecte. Normele acestea se reduc în fond la două operații esențiale: de la Tucidide pînă astăzi, istoricul extrage faptele din *izvoare*, și apoi le leagă într-un lanț de *determinări cauzale*. Oricît ar fi de tentat de cîntul de sirenă al ideologiilor sau de propriile sale convingeri, cercetătorul onest al trecutului nu plăsmuiește fapte. El doar le „aranjează“ (le decupează, le combină, le mărește, le micșorează ...); materia lor o caută însă, o caută cu îndîrjire, în mărturiile efective lăsate de lungul șir al generațiilor. Iar în interpretările propuse, se străduiește să se țină cît mai aproape de ceea ce faptele înselе par a sugera. Problema este însă că aceste norme metodologice, fără

13 Hervé Coutau-Bégarie, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire“. Stratégie et idéologie des nouveaux historiens*, Economica, Paris, 1983; a doua ediție, cu subtitlul *Grandeur et décadence de l'école des Annales*, 1989.

care istoria nu ar fi (sau ar fi cu totul altceva), sînt la rîndu-le deschise spre o întreagă gamă de influențe extraistorice.

Atunci cînd definim istoria drept ceva anume, totul se învîrte pînă la urmă în jurul izvoarelor. Metodologia istoriei înseamnă în primul rînd un complex de reguli care spun cum trebuie procedat cu izvoarele. Doar că izvoarele nu se pretează la o tratare întru totul riguroasă. Sau poate că pînă la urmă s-ar preta, dar nu se pretează în mod cert ceea ce se află dincolo de ele. Am spus-o deja, izvoarele „reflectă" realitatea, însă adaptînd-o și deformînd-o. În această privință, o metodă riguroasă (tratarea comparată a surselor, raportarea lor la contextul mental și ideologic) este susceptibilă de a reduce considerabil riscurile unei lecturi naive. Dificultatea majoră, pe care nici o metodologie nu o mai poate rezolva, stă însă în faptul că izvoarele, oricît ar fi de abundente și de variate, nu acoperă decît o mică parte din ceea ce oamenii au gîndit, au proiectat și au făcut de-a lungul istoriei. Reconstituirea trecutului seamănă cu un joc de *puzzle*. Însă, în timp ce jucătorul dispune de toate elementele unei imagini virtuale și nu trebuie decît să le combine, istoricul este lipsit de cea mai mare parte a lor. Trebuie să recreeze imaginea pornind de la elemente izolate și disparate, iar acestea se rarefiază treptat, pînă la dispariție, cu cît se coboară mai adînc în trecut. Așa proceda Cuvier, reinventînd, dintr-un dinte de dinozaur, dinozaurul întreg. Mașinăria istorică este însă infinit mai complicată decît un organism de reptilă. Nici o metodologie nu poate da rețete de acoperire a golurilor de informație. Nici o metodologie nu-i spune istoricului cum să îmbine faptele și ce sens să le dea. Ideologia și creativitatea individuală ocupă terenul liber, oferind liantul necesar. Cert este că aceleași informații

și metodologii similare pot conduce cu ușurință spre scenarii istorice, nu numai diferite, dar chiar contradictorii.

Un exemplu clasic în istoriografia privitoare la români îl constituie faimoasa problemă a continuității. În această chestiune, exact pe aceeași informație — literară, lingvistică și arheologică — se susțin, cu argumente aparent la fel de valide și prin tratarea surselor în spiritul aceleiași metodologii moderne, două teze complet opuse: continuitatea românilor pe teritoriul vechii Dacii sau venirea lor de la sud de Dunăre, cărora li se adaugă și o gamă de soluții intermediare, implicînd părți variabile din teritoriul nord și sud-dunărean. Totul, „riguros", pe aceleași izvoare...

Nici divergențele „punctuale" nu se rezolvă mai ușor. O întreagă bibliotecă este pe cale să se scrie despre un text medieval, devenit cu siguranță mai celebru prin disputele din jurul lui decît a fost la vremea sa prin el însuși. Prelucrînd aceeași informație, istorici și filologi contemporani afirmă la fel de bine originea românească sau grecească a *Învățăturilor lui Neagoe Basarab către fiul său Teodosie*, după cum, în cazul luării în considerație a originii autohtone, acordă sau nu voievodului paternitatea scrierii. Diferă, în plus, și aprecierea valorii: între compilație și creație genială.

Prin plasa largă, mult prea largă, a informației, năvălește nestingherită ideologia. Neagoe Basarab, fondator al literaturii române și scriitor genial, este o interpretare naționalistă (indiferent de doza de adevăr sau de neadevăr). Continuitatea românească pe întregul teritoriu al Daciei aparține tot interpretărilor naționaliste românești (indiferent dacă lucrurile s-au petrecut sau nu așa), după cum versiunea opusă, imigraționistă, trimite direct la naționalismul maghiar. De felul lor, sursele vorbesc sibilin; le ajută ideologia să vorbească pe înțeles.

Dar chiar tratarea surselor în sine, mai mult chiar, definirea conceptului de sursă nu justifică ambițiile unei metodologii „obiective“ și insensibile la ce se întîmplă în afara obiectului studiat. Trei mari etape de evoluție a metodologiei istorice pot fi luate în considerare, toate cu raportarea lor specifică la contextul socio-cultural și ideologic.

Prima dintre ele, de la Herodot pînă la începutul epocii moderne, prezintă, dincolo de o lipsă de sistem susceptibilă de a-l intriga pe istoricul profesionist, două mari principii directoare. Este pe de o parte o istorie care mizează în mod substanțial pe mărturia directă, pe de altă parte o istorie dependentă de textele narative (altfel spus, o istorie dependentă tot de istorie!). Pentru perioada apropiată în timp de cel care înregistrează faptele (și trebuie precizat că istoria s-a născut și a evoluat inițial îndeosebi ca istorie contemporană, chiar „imediată“), este privilegiată informația culeasă pe viu, ceea ce istoricul a observat direct, sau ceea ce i-au comunicat alții care, la rîndul lor, au participat la evenimente. Așa începe istoria cu Herodot, prin așternerea lucrurilor și faptelor văzute și auzite (în mai mare măsură, cu siguranță, auzite decît văzute). Tucidide, apoi Polibiu se arată mult mai încrezători în „văz“ decît în „auz“, cu alte cuvinte în implicarea nemijlocită a autorului în evenimentele relatate. Distincție mai curînd teoretică, fiindcă, oricum, istoricul nu are cum să vadă totul și este nevoit să recurgă la informație de a doua mînă, cu speranța că cei care au „văzut“ îi vor furniza știri valabile (confruntarea mărturiilor aducînd un plus de verosimilitate). Și istoricii Evului Mediu scriu despre vremea lor tot din văzute și auzite. La acest tip de informație se adaugă, în măsură variabilă, și alte izvoare, precum diverse categorii de documente scrise, caracteristică rămî-

nînd totuși înclinarea spre mărturia directă bazată pe propria memorie sau pe transmisia orală.

În privința secolelor obscure, atunci cînd primii istorici se hotărăsc, în sfîrșit, să le abordeze, ei nu au altceva de făcut decît să preia tradiția legendară, în bloc, sau cu unele rezerve și amendări, care nu decurg atît din vreo metodă, cît din judecata, mai mult sau mai puțin critică a fiecăruia (Tucidide, cel mai critic dintre toți, consideră că nu este mai nimic de reținut!). O dată fixată în scris, această istorie veche este reluată, prin pură compilație, de nenumărate generații de istorici (războiul troian, fondarea Romei și primele secole ale istoriei sale, narațiunile biblice oferă exemple concludente de tradiții devenite adevăruri). În genere, exceptînd ancheta directă privitoare la propria epocă, istoricii se sprijină masiv pe scrierile predecesorilor, de la care își însușesc esențialul informației. Chiar dacă nu exclusiv, fiindcă mai folosesc și izvoare de arhivă, inscripții sau vestigii arheologice, sursele lor esențiale sînt de factură literar-narativă. De regulă, nu sesizează distincția (elementară pentru noi) dintre sursele primare și textele narative. Pentru ei, problema-cheie este *autoritatea* emitentului. Principiul autorității, recunoscut și de antici, atinge cote maxime în contextul atît de ideologizat și ierarhizat al Evului Mediu. Cărțile sacre, operele părinților și doctorilor Bisericii, lucrările autorilor clasici greci și romani, fondatori ai genului istoriografic, nu aveau cum să sufere un examen critic de fond, fiindcă pe ele și numai pe ele se înălța întreg edificiul istoric.[14]

---

[14] Pentru maniera în care istoricii antici se compilează unii pe alții, reluînd în fapt aceeași istorie, trimitem la considerațiile lui Paul Veyne din lucrarea citată: *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes?* O monografie consistentă despre metoda unui mare istoric: Paul

Mărturie plus *compilație*: așa se prezintă prima versiune metodologică redusă la esențial. Tentația istoricilor de a se alinia, predîndu-și unul altuia ștafeta, la o unică istorie (față de care rezervele și amendările nu puteau fi decît de detaliu) ilustrează, fără îndoială, o stare de spirit. Sînt alcătuiri sociale și ideologice înclinate spre tradiție, ierarhie și autoritate, și mult mai puțin receptive decît sîntem noi la inovație și schimbare, la luarea în considerare a soluțiilor alternative (cazul particular fiind al democrației ateniene care a produs de altfel și singura revoluție metodologică prin desprinderea istoriei, în secolul al V-lea înainte de Cristos, atît de sumara consemnare analistică, cît și de fabulația mitologică. Gradul de inovație istoriografică este, evident, în funcție de mobilitatea organismului social; greu de conceput „ruptură" istoriografică fără „ruptură" istorică efectivă).

Istoriografia modernă avea să evolueze pe coordonate metodologice diferite, implicînd respingerea oralității și retragerea în plan secundar a textelor literare față de documentele propriu-zise. Noua orientare metodologică s-a afirmat și s-a perfecționat treptat, pe parcursul mai multor secole. Încă de la sfîrșitul Evului Mediu, istoricii încep să distingă între diverse categorii de texte, folosite pînă atunci de-a valma; se precizează îndeosebi, încetul cu încetul, condiția diferită a actelor diplomatice (documente primare, „izvorîte" din contemporaneitate) și a textelor narative. Istoricii devin mai scrupuloși și în ceea ce privește examinarea autenticității documentelor. Lucrarea

---

Pédech, *La méthode historique de Polybe*, Les Belles Lettres, Paris, 1964. Cu privire la metodologia istoriografiei medievale, este indispensabilă lucrarea lui Bernard Guenée, *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Aubier, Paris, 1980.

lui Jean Mabillon, *De re diplomatica*, apărută în 1681, este un jalon important pe această cale. Profesionalizarea istoriei, constituirea ei ca disciplină universitară de sine stătătoare, proces inaugurat în universitățile germane în secolul al XVIII-lea și intensificat în veacul următor, a condus în mod firesc la codificarea unor reguli uniforme, acceptate de toți profesioniștii. Spre 1900, acest sistem de norme critice atinge apogeul. Era, în felul lui, perfect și s-a putut crede, un moment, că istoria avea să se oprească în acest punct. Charles Langlois și Charles Seignobos afirmau cu netulburată siguranță în „biblia“ lor metodologică *Introduction aux études historiques* (1898), că o dată depistate toate documentele, și stoarse de informație, misiunea istoricului avea să se încheie, rămînînd doar, se înțelege, ca istoria contemporană să adauge noi și noi file, pe măsura derulării ei.

Regula de aur era apelul la document și numai la document. „Istoria se face cu documente; unde nu sînt documente, nu este istorie“, cu aceste cuvinte memorabile se deschidea manualul lui Langlois și Seignobos. Iar document însemna document scris și, vom vedea, nici măcar orice fel de document scris. În căutarea desăvîrșitei rigori, a reconstituirii trecutului „așa cum a fost“, cu o siguranță cît mai apropiată de a științelor exacte, istoria a procedat prin eliminare, păstrînd ceea ce se părea că oferă un grad înalt de autenticitate. Marea sacrificată a fost tradiția orală, și ancheta orală în genere. Istoria se separa de Herodot și, sub acest punct, chiar de Tucidide. *Verba volant*: cuvintele zboară și, încă mai rău pentru istoric, se deformează de la o persoană la alta și pot deveni de nerecunoscut de la o generație la alta. *Scripta manent*: cele scrise rămîn, rămîn așa cum au fost la origine, așa cum a fost istoria cu adevărat. Fără îndoială că această con-

centrare asupra izvorului scris a însemnat un progres metodologic, ignorarea deliberată a altor categorii de izvoare fiind prețul plătit pentru un plus de rigoare. În fapt, nu izvorul scris în genere este privilegiat, ci un anume tip de izvor scris. Sursele primare sînt, de regulă, preferate textelor narative. Sînt însă valorizate anume surse primare, ele însele cu tentă narativă, aflate cu siguranță mai departe de realitatea obiectivă decît își închipuiau promotorii istoriei critice. Ambasadorii venețieni, atît de dragi lui Ranke, *povestesc* și ei, este drept, despre lucruri și fapte aflate mai aproape de emitent decît cele relatate într-o cronică universală. Oricum, și acestea sînt texte sensibil individualizate, marcate de personalitatea, de rangul și de interesele celui care relatează. Dimpotrivă, izvoarele „impersonale" și purtătoare de informație non-evenimențială îi interesează mai puțin pe istoricii în discuție (chiar dacă nu sînt cu totul ignorate). Nu venise încă vremea registrelor parohiale (pe baza cărora avea să se constituie demografia istorică), nici a registrelor de recrutare (pornind de la care o echipă dirijată de Emmanuel Le Roy Ladurie a efectuat o complexă radiografie a societății franceze în prima jumătate a secolului trecut), nici a registrelor contabile (surse pentru istoria prețurilor și a economiei), nici a consemnărilor privind rațiile alimentare ale diverselor colectivități sau instituții ... Nici producțiile literare, și ele *scrise*, dar încărcate cu fantezie, nu se bucurau de favoarea istoricilor. Ceea ce interesa era istoria pozitivă a faptelor, cu sursele susceptibile de a o reconstitui, și în mai mică măsură modul cum trăiau oamenii și cum își reprezentau ei lumea.

Explicația preferințelor și excluderilor metodologice (care nu trebuie absolutizate, dar exprimă totuși o orientare dominantă) stă tot în ideologie și, într-un sens mai

larg, în evoluțiile politice și culturale. Devalorizarea metodologică a oralității corespunde devalorizării ei efective în societățile moderne. Inventarea și expansiunea tiparului, progresele alfabetizării, socializarea prin școală, interesul Bisericii mai întîi, apoi al statului, de a fixa prin scris un anume tip de cultură și de comportament, în bună măsură opus tradiționalei culturi populare, toate acestea au contribuit la împingerea comunicării orale, atotprezentă cîndva, într-o zonă subalternă, dacă nu chiar suspectă, a ansamblului social: lumea neadaptaților la imperativele societății moderne. Prin scris se exprimă elita, iar istoria este o istorie a elitelor, oricum o istorie concepută din perspectiva lor. Se înțelege de ce sînt lăsate la o parte nu numai comunicarea orală, dar și o gamă întreagă de izvoare scrise reflectînd viața celor mulți, a *maselor*, pentru a folosi un termen el însuși puternic ideologizat. Asupra acestora, elita aruncă o privire distantă. De același tratament, sau chiar mai rău, „beneficiază" spațiile extraeuropene, într-o epocă de imperialism occidental. Comunitățile lipsite de izvoare scrise sînt considerate „popoare fără istorie", cele din Africa Neagră, de pildă. Ele sînt lăsate în seama etnologilor, fiindcă istoricii nu se interesează de oameni, ci de arhive!

Istoria aceasta, pronunțat elitistă, este, după cum deja am arătat, o istorie a statelor și a instituțiilor politice, nefăcînd, și în această privință, decît să se alinieze unui proces istoric concret: consolidarea structurilor statale în epoca modernă și „încadrarea" politică crescîndă a societății. Izvoarele scrise luate în considerare emană în substanțiala lor majoritate din sfera Puterii, a aparatului politic diriguitor. Acesta este dublul sens, politic și istoric totodată, al organizării arhivelor, „locuri ale memoriei", unde instituțiile statului își depozitează memoria scrisă,

anexîndu-și astfel nu numai prezentul, dar și trecutul. „Istoricul de arhivă“ se află prins într-o rețea informațională organizată de instituțiile Puterii în propriul lor beneficiu.

Iată de ce metodologia istorică pusă la punct cu atîta migală și cu atîta rigoare în epoca modernă nu are cum să fie considerată — oricare i-ar fi meritele științifice — neutră din punct de vedere politic. Este expresia unei etape istorice determinate și a unui anume tip de societate. Aruncarea ei peste bord ar fi absurdă, dar nu mai puțin și absolutizarea ei. Continuă să funcționeze perfect între propriile-i limite. Însă istoricii privesc astăzi din ce în ce mai insistent dincolo de aceste limite.

Ajungem astfel la o a treia fază metodologică, a cărei amenajare este în curs. Se petrece un dublu proces. Pe de o parte, „masificarea“ crescîndă a fenomenelor sociale, democratizarea și omogenizarea societății. Tendința aceasta se transpune în termeni istoriografici prin abordarea structurală a fenomenelor majore: economie, demografie, raporturi sociale, mentalități ... Pe de altă parte însă acționează, în sens contrar, o mișcare de rezistență față de procesul uniformizator. Dreptul la diferență și pluralismul cultural sînt afirmate tot mai insistent, contestîndu-se validitatea unui sistem unic de valori, oricare ar fi el. Diversitatea pe care o capătă fenomenul religios, cu multiplicarea derutantă a Bisericilor, sectelor și variantelor de credință, poate sugera genul de „parcelare“ culturală care se conturează. La fel și morala sexuală, care nu mai este nici ea *una*. Or, religia și sexul au fost, pînă nu demult, cel puțin teoretic, două domenii supuse unor reglementări stricte. Nu normele dispar, dispare însă sistemul unic de norme. Oricît ar fi de paradoxal — dar, în fond, prima tendință stimulînd-o pe a doua, în spiritul

unei necesare reechilibrări — lumea pare a se fi angajat într-un proces contradictoriu de omogenizare și de fărîmițare (rămînînd de văzut pînă la urmă cum se vor împărți și concilia valorile între nivelurile distincte de sociabilitate). Multiplicarea „microgrupurilor“, a mediilor culturale și sociale autonome a avut drept consecință și multiplicarea istoriilor corespunzătoare. Ne îndepărtăm de istoria secolului al XIX-lea, solid așezată în cadrele politico-naționale. Astăzi, în același cadru, evoluează nenumărate segmente de istorie aflate între ele în raporturi variabile.

În genere, discursul istoric răspunde prompt provocărilor lansate de istoria reală. Cronicele disfuncționalități economice ale perioadei interbelice și îndeosebi marea criză din 1929–1933 au stimulat istoria economică și mai cu seamă (grație inflației!) cercetarea atentă a evoluției prețurilor. Demografia istorică a luat avînt în anii 1960–1970 ca urmare, incontestabil, a marilor probleme demografice de care lumea ajunsese, în sfîrșit, să fie conștientă (declinul natalității și îmbătrînirea populației în spațiul european, natalitatea galopantă în lumea a treia, cu efecte dezastruoase asupra dezvoltării economice și nivelului de trai). Cam în același timp, constatarea efectelor poluării a condus la deschiderea dosarului raporturilor om–mediu, cu privire la prezent mai întîi, dar cu inevitabila proiectare în trecut: s-a născut astfel istoria mediului ambiant sau „ecoistoria“. Cît despre „mentalități“, abordarea lor istorică s-a hrănit din ciocnirea mentalităților prezente, în condițiile în care modelul cultural și moral unic la care visase burghezia occidentală s-a dezmembrat, ieșind în evidență conflictul dintre generații și diversitatea culturilor, cu alte cuvinte relativitatea valorilor. În ce privește abordările tematice, și aici evolu-

țiile sociale și politice s-au proiectat fără întîrziere în istorie. Feminismul militant (începînd din Statele Unite) a condus spre domeniul distinct al „istoriei femeilor“ și, în genere, spre o istorie care, pînă nu demult considerată, explicit sau implicit, masculină, tinde să devină de „ambe-sexe“. Emanciparea minorităților de tot felul: rasiale, etnice, religioase, sexuale, nu a întîrziat să se reflecte în tratarea istorică a problematicilor respective. Și așa mai departe.

Diversificarea istoriei implică diversificare metodologică. O dată ce nu mai există istorie, ci *istorii*, nu mai există nici metodologie, ci *metodologii*. Istoricul care adună serii de cifre și le introduce într-un program computerizat întreprinde operații care ar fi de neînțeles pentru confratele său de acum un secol. La fel, istoricul climei, care urmărește evoluția ghețarilor ori interpretează inelele de creștere ale arborilor (fiecare inel sintetizînd profilul climatic al unui an, așa încît o secțiune printr-un arbore corespunde unei incursiuni în climatul terestru pe parcursul mai multor secole sau chiar milenii). Inutil să căutăm în manualul lui Langlois și Seignobos: „tăierea arborilor“ nu figura printre principiile lor metodologice!

Un caz semnificativ pentru raportul metodă–societate–ideologie, asupra căruia merită insistat, îl prezintă *istoria orală*. Am văzut că istoria așa a început, ca anchetă orală. Apoi, scrisul a depreciat treptat comunicarea orală, inclusiv în istorie. Astăzi însă ancheta orală revine în forță, concurînd în anumite sectoare informația scrisă sau chiar substituindu-i-se. Este o metodologie paralelă, autonomă, la rîndul ei divizată în două variante. „Tradiția orală“, adunînd reprezentări și amintiri transmise din generație în generație, stă la baza reconstituirii istoriei comunităților zise cîndva „fără istorie“ fiindcă nu dis-

puneau de arhive scrise. Africa Neagră oferă în prezent un teren extrem de fertil pentru o asemenea abordare, axată pe norme metodologice care, firește, trebuiau inventate. O dezvoltare cu totul excepțională a căpătat cealaltă variantă, „istoria orală“ propriu-zisă, constînd în înregistrarea și prelucrarea amintirilor celor care au trăit o anume situație istorică. Este, așadar, o istorie contemporană, care nu poate depăși cu mult adîncimea unei jumătăți de secol. Punctul său de plecare se află în America interbelică. Spre 1930 s-au cules amintirile foștilor sclavi negri, adolescenți sau foarte tineri în timpul războiului de secesiune, aflați acum spre sfîrșitul vieții. Despre ei se scriseseră multe, istorie sau literatură, se făcuseră și filme, dar toate exprimau, fie și cu înțelegere sau simpatie, punctele de vedere ale albilor. În sensul tradițional al istoriei — informația scrisă! — negrii nu aveau istorie. Sau aveau istoria pe care alții binevoiau să le-o conceadă. Istoria orală le-a dat posibilitatea să se exprime, să-și povestească, în sfîrșit, ei înșiși, propria lor istorie.

Anchetele de acest tip s-au multiplicat, în Statele Unite, mai întîi, după aceea și în Europa Occidentală. Ele se pot aplica oricărui segment de istorie contemporană, inclusiv deciziilor politice la vîrf (fiindcă nu totul se înregistrează în scris, iar uneori nu se înregistrează ce este mai important!) sau unor evenimente istorice cruciale (să ne amintim *Ziua cea mai lungă* a lui Cornelius Ryan, o altfel de reconstituire a debarcării în Normandia decît ar fi fost posibilă prin consultarea exclusivă a surselor scrise). S-au elaborat și istorii ale întreprinderilor, ale mass-media etc. Marea virtute a acestui gen de anchetă stă însă în capacitatea ei de a coborî la nivelul unde în genere faptele și simțămintele nu își află o expresie „înregistrată“. Istoria „celor mulți“, a categoriilor oprimate, a marginalilor (pînă

la un punct chiar a femeilor) își are adesea în ancheta orală sursa istorică exclusivă. Rezervele manifestate față de această istorie „concurentă“ privesc îndeosebi labilitatea memoriei, faptul că amintirile sedimentate în memorie sînt mai puțin sigure decît cuvintele fixate în scris. Dar și istoria orală dispune acum de propria-i metodologie, la fel de sigură sau de puțin sigură ca oricare alta. Cît despre incertitudinea informației, să spunem doar că, de cînd este istorie, nu s-a mințit mai puțin în scris decît prin viu grai.

Adevărul — pe care mulți istorici nu îl conștientizează, fiindcă sînt educați în spiritul respectului pentru izvorul scris — este că apelul la documente se impune în primul rînd din pricina imposibilității de a-i interoga pe oamenii vii. Un elenist ar renunța, cu siguranță, la cîteva documente scrise dacă i s-ar oferi ocazia să stea de vorbă cu un contemporan al lui Pericle (pentru a nu spune cu Pericle însuși!). Un asemenea privilegiu este refuzat majorității istoricilor și de aici necesitatea documentelor, palide reflexe ale unor lumi cîndva vii. Uimitor este că mulți specialiști ai istoriei contemporane nu sesizează absurdul situației. Sînt singurii în măsură a dispune de oameni vii, și îi sacrifică în favoarea fetișizatului document de arhivă (uitînd că arhivele știu, oricum, mai puțin decît oamenii). În istoriografia românească acest refuz ridică un obstacol stînjenitor în necesara operație de reconstituire a epocii comuniste (la toate nivelurile, dar mai cu seamă la nivelul vieții curente, cu siguranță sensibil diferite și, oricum, mult mai complexe decît ceea ce rezultă din documentele oficiale). Oare, pînă la urmă, este mai important ceea ce Securitatea a pus în scris cu privire

domeniu, întîrzierea metodologică se combină cu prejudecata ideologică a supraevaluării instituțiilor statului în raport cu societatea reală.

Amploarea căpătată de investigația orală oferă un exemplu elocvent de adaptare a metodologiei la noi problematici și sensibilități. În același sens poate fi invocată și valorificarea fondului iconografic, luat în considerare în vechea istoriografie cel mult ca auxiliar al documentației scrise. Or, astăzi, domenii precum „mentalitățile" sau „imaginarul" se clădesc în nu mai mică măsură pe imagine decît pe scris. Chiar o anchetă privitoare la propaganda politică mai poate face abstracție de film sau de afișul electoral? Cert este că spații de cultură și categorii sociale inaccesibile istoriei secolului trecut își capătă astfel dreptul la istorie. Și de data aceasta metodologia izvorăște în bună măsură din ideologie. Izvorăște, de asemenea, într-un sens mai general, și din ceea ce înseamnă astăzi viață cotidiană, de care, mai mult sau mai puțin conștient, nu avem cum să ne desprindem nici cînd călătorim în trecut. Și istoricii trăiesc totuși în prezent. Or, ceea ce caracterizează astăzi raporturile interumane este relativul declin al comunicării scrise și progresul constant înregistrat de comunicarea orală și de comunicarea prin imagine. Străbunicii noștri, atunci cînd aveau să-și transmită ceva, se așezau în fața hîrtiei și scriau; acum, într-o situație similară, punem mîna pe telefon. Sîntem tot mai insistent educați în spiritul oralității. Radioul este o sursă de informație mai larg receptată decît presa scrisă. Iar televiziunea se adresează unui număr încă și mai mare, îmbinînd cu eficiență sporită virtuțile celor doi redutabili adversari ai scrisului: cuvîntul vorbit și imaginea. De altfel imaginile ne împresoară, de la cinematografie și televiziune la publicitate și la benzile desenate

(acestea din urmă devenite în Occident o literatură paralelă, în care se poate exprima orice, de la Biblie sau istoria universală, la povești cu extratereștri sau fantasme erotice). Scrisul se află sub asediu. Nu putem ignora faptul că triumful său este relativ recent. În societățile tradiționale, comunicarea însemna în primul rînd rostire și imagine. Oare lumea postmodernă va reveni, desigur cu alte mijloace, la aceste canale de comunicare, punînd capăt dominației de cîteva secole a cuvîntului scris? Rămîne de văzut; pentru moment ne mărginim să constatăm impactul evoluțiilor menționate asupra metodei istorice. Dacă astăzi istoricii se adresează tot mai insistent informației orale și înțeleg, pe de altă parte, să beneficieze de virtuțile, subapreciate pînă mai ieri, ale inepuizabilului tezaur de imagini acumulat de-a lungul veacurilor, un motiv puternic al acestor deplasări metodologice trebuie căutat în însuși mediul social și cultural ambiant. Acum un veac, istoricul trăia într-o lume a scrisului, și acesta era instrumentul cu care sonda și trecutul. Astăzi, trăiește într-o lume în care scrisul, oralitatea și imaginea își împart terenul oarecum egal; rezultatul nu poate fi decît o întreită metodologie istorică!

Progres metodologic? Desigur. Dar mai presus de orice, adaptare promptă la exigențele sociale. Nici vorbă nu poate fi de metodă obiectivă, ci de metode mereu adaptate configurațiilor și intențiilor prezentului.

Și n-am zăbovit decît asupra unei prime etape, aceea a identificării și tratării surselor în sine. Revenim la considerațiile noastre inițiale: ce se întîmplă într-o fază ulterioară cu aceste surse și cu informația cuprinsă în ele? Metodologia spune cum trebuie tratat un document, dar spune mult mai puțin despre cum se pot lega două documente și nu mai are în fapt nimic de spus atunci cînd

istoricul se află confruntat cu mii de documente. De la discursul despre metodă la practica istoriografică este o mare distanță (constatare valabilă pentru orice știință, dar ilustrată în istorie prin extraordinara ei aptitudine de a merge în orice sens în numele aceleiași metode). „Sînt necesari ani de analiză pentru o zi de sinteză“, spunea Fustel de Coulanges. A fost primul care și-a încălcat preceptul (deși nu a vrut nicicînd să o recunoască). Seducătoarea *Cetate antică*, cea mai renumită dintre operele lui, este o sinteză care nu prea se susține pe analiză. Nici o sinteză nu se susține doar pe analiză; se susține mai ales pe imaginație! Prin această afirmație nu vrem să devalorizăm demersul istoriografic, ci, dimpotrivă, să-i punem în evidență dimensiunea creatoare.

Între Mediterana și Filip al II-lea: încurcata problemă a cauzalității

După tratarea științifică a izvoarelor, identificarea nu mai puțin științifică a cauzelor este al doilea mare argument în sprijinul vocației științifice a istoriei. Într-adevăr, fără cauze ce ar rămîne din istorie? Relația cauzală, mai curînd decît consemnarea fiecărui fapt, ne conduce spre țelul istoriei: acela de a oferi o schemă inteligibilă a ceea ce s-a petrecut pînă astăzi. Cu mai bine de două milenii în urmă, Polibiu a afirmat răspicat acest principiu, și ce s-ar putea spune mai mult? „Dacă se elimină din istorie — scria el — cauzele, mijloacele și scopurile care au

autor: „Cel ce trece sub tăcere cauza răpește tocmai ceea ce este caracteristic istoriei".

De altfel, nici un istoric nu are cum să evite principiul cauzal. Sînt istorici foarte preocupați de cauze, alții mai puțin, alții deloc. Dar chiar cea mai simplistă înșirare de evenimente presupune o „legătură" și, implicit, un raport de la cauză la efect. Vor, nu vor, istoricii nu au cum să se lepede de cauze.

Uneori, ambiția de a desluși sensul profund (și cu cît mai profund, cu atît mai ascuns) al evenimentelor și evoluțiilor se ridică la cote foarte înalte. O istorie cu adevărat științifică înțelege să meargă pînă la capăt în tentativa de deslușire a resorturilor esențiale, să meargă eventual chiar mai departe, să pătrundă mai adînc decît oricare altă știință. Pentru A. D. Xenopol, de pildă — cel mai de seamă teoretician român al istoriei — nota de superioritate a investigației istorice față de celelalte abordări științifice ar consta tocmai în capacitatea istoricului de a spune mai mult despre cauze. În științele „celelalte" se ajunge repede la „cauza finală" sau la ceea ce, în lipsa noastră de pătrundere, pare a fi o cauză ultimă. În istorie, dimpotrivă, cu cît sapi, cu atît găsești mai mult, cu atît înțelegi mai mult. Dar să-l ascultăm chiar pe Xenopol:

„Să ne întrebăm bunăoară care este cauza rouei? Se va răspunde: răcirea corpurilor expuse afară, în nopțile senine. Care este cauza acestei răciri? Radiarea către spațiile cerești. Și care este cauza acestei radiări? Răspuns ultim și peste care nu se poate trece: tendința temperaturilor de a se echilibra. De asemenea, am da în curînd peste cauza finală, simțămîntul de conservare, dacă am căuta cauzele legii ofertei și a cererii. Să vedem cum stă lucrul în istorie. Dacă ne întrebăm: cum se face de Maies-

tatea Sa Carol I, din strălucita familie a Hohenzollernilor, se află astăzi pe tronul României? Dacă lăsăm la o parte evenimentele amănunte și ne ținem numai de acele mari, vom avea ca prim răspuns că Divanurile ad-hoc ceruseră instituirea unei Dinastii ereditare dintr-o mare casă europeană. Pentru ce rostiseră Divanurile ad-hoc o atare dorință? Pentru a pune un capăt la nestatornicia ocupării tronului. De unde provine această nestatornicie? Din sistemul vicios de urmare în scaun în vremurile mai vechi, acel electiv-ereditar. Cum se introdusese acest sistem, pierzător de țară, în statele române? Din Ungaria, de unde se desfăcuseră aceste state. Cum se face de statele române se desfăcuseră din Ungaria? Fiindcă ungurii puseseră stăpînire pe vechii coloniști romani. Ce sînt acești coloniști? Sînt acei aduși de Traian în Dacia. Aici se pune un nou șir de întrebări (spre ușurarea noastră, istoricul nu le mai pune! n.n.), relative la cucerirea romană, la întinderea acestui imperiu, la istoria lui pînă la ale lui începuturi, de unde trecem la migrațiunea arilor, la monogeneza sau la plurigeneza neamului omenesc — la originea omului — deci la originea vieții pe pămînt. Orice fapt istoric se urcă, din cauză în cauză, pînă la infinit, și cauza finală, fiind relegată în infinitul timpului, poate fi lăsată la o parte, iar explicarea cauzală a fenomenelor istorice poate fi privită ca deplină și definitivă."[15]

Explicarea „deplină și definitivă": iată manifestarea unei robuste încrederi în virtuțile științifice ale meseriei. Să reținem pentru moment, drept provizorii ilustrări ale acestor virtuți, interpretarea instaurării lui Carol I, în funcție de palierul istoric unde ne situăm, fie prin năvala

---

[15] Alexandru D. Xenopol, *Expunere pe scurt a principiilor fundamentale ale istoriei*, București, 1899, p. 11.

ungurilor în Europa, fie prin războaiele dacice ale lui Traian, fie, cine știe, prin vreun obscur și de mult uitat conflict între două triburi preistorice. Oricum, lanțul cauzal este complet și perfect, verigile lui se țin strînse de la un cap la altul, rămîne doar ca istoricii să le identifice.

Un sistem de legi ar rezolva problema chiar mai bine decît „seriile" lui Xenopol, alcătuite poate din prea multe mărgele înșirate pe firul istoriei. Legile sînt mai simple și acțiunea lor mai directă. Este ceea ce explică, după cum am văzut, succesul „legiferării" marxiste a istoriei. Contemporanul lui Marx, Henry Thomas Buckle, constata întîrzierea — după el, nejustificată — a istoriei sub raportul rigorii interpretative. Istoria avea nevoie de un Newton! De cineva care să decidă, în sfîrșit, autoritar și definitiv, de ce lucrurile se petrec într-un fel și nu în altul. Încercînd să contribuie la fundamentarea unei asemenea istorii „newtoniene", Buckle a formulat cîteva sugestii interesante în problematica cauzalității. Întrebări dificile, răspunsuri neașteptate. De ce sînt irlandezii săraci? Evident, fiindcă se hrănesc cu cartofi. Argumentație: cartoful este planta cu cel mai mare randament; poate, așadar, hrăni mai mulți oameni decît oricare alta; ceea ce explică demografia galopantă a irlandezilor; fiind mai mulți, ei sînt și mai săraci, fiecăruia revenindu-i o parte mai mică din resursele globale.

Iată pînă unde pot merge performanțele cauzalității! Într-adevăr, fără aprofundarea acestui mecanism, cine s-ar fi gîndit la responsabilitatea năvălitorilor unguri în înscăunarea lui Carol I sau la nu mai mica responsabilitate a cartofului în sărăcirea Irlandei!

Trebuie precizat, pentru a aduce totuși lucrurile la zi, că interpretările recente au cîștigat mult în suplețe. Principiul cauzelor unice nu mai este agreat, cu univocul său

raport determinist de la o anume cauză la un anume efect. Istoricii înțeleg să ia în considerație o rețea cît mai densă de determinări, de condiționări reciproce, de interferențe. Jocul a devenit mai complex și mai subtil, dar și mai complicat. O ierarhie trebuie totuși să existe, și orice istoric, inevitabil, o pune în evidență, altminteri discuția s-ar încheia înainte de a începe. Putem accepta în principiu „superdeterminarea" chiar și a celui mai neînsemnat fapt istoric, în sensul acțiunii conjugate a nenumărați factori, în practica istoriografică însă sîntem nevoiți să alegem dintre aceștia și să propunem o anume ierarhizare. Pascal spunea că dacă nasul Cleopatrei ar fi fost mai scurt, istoria ar fi luat un alt curs. Ce istoric și-ar mai asuma astăzi o asemenea afirmație? Ne-am obișnuit să gîndim structural. Pentru „noua istorie" cauzalitatea stă în structuri. Nu Filip al II-lea, ci Mediterana (sau, în orice caz, mult mai puțin Filip al II-lea decît Mediterana, ceea ce înseamnă un complex de structuri geografice, demografice, economice, politice, mentale ...). Desigur, și aceste structuri „obiective" rămîn a fi ierarhizate și legate între ele tot prin raporturi cauzale. Ce facem însă cu manifestările „de voință", cu acțiunea voluntară, deseori imprevizibilă, a personalităților, a grupurilor sociale, a factorilor de putere?

Pierre Renouvin, istoric al relațiilor internaționale, a încercat (cu privire la domeniul lui, dar într-un sens susceptibil de generalizare) o soluție de compromis între forțele impersonale ale istoriei și acțiunea mai puțin previzibilă a oamenilor: „Condițiile geografice, mișcările demografice, interesele economice și financiare, trăsăturile mentalității colective, marile curente sentimentale — scria el — iată ce forțe profunde au format cadrul relațiilor între grupurile umane și, în bună măsură, au

determinat caracterul lor. Omul de stat, în deciziile și proiectele sale, nu poate să le neglijeze, el suferă influența lor și este obligat să constate limitele pe care le impun acțiunii sale. Totuși, atunci cînd posedă fie înzestrări intelectuale, fie tărie de caracter, fie un temperament care îl determină să depășească aceste limite, el poate încerca să modifice jocul forțelor respective, să le utilizeze în propriile sale scopuri. Îi este posibil, prin politica economică, să amelioreze punerea în valoare a resurselor naturale; încearcă să acționeze asupra condițiilor demografice; se străduiește prin presă și prin școală să orienteze tendințele mentalității colective; nu ezită, uneori, să ia inițiative care provoacă în opinia publică un elan de pasiune. A studia relațiile internaționale fără a ține seama de concepțiile personale, de metodele, de reacțiile sentimentale ale omului de stat înseamnă a neglija un factor cîteodată esențial."[16]

O perspectivă echilibrată, sinteză a interpretărilor structuraliste recente și a interpretărilor tradiționale, axate pe factorul politic și acțiunea personalităților. Nu Mediterana împotriva lui Filip al II-lea, nici Filip al II-lea singur cu ignorarea Mediteranei, ci Mediterana și Filip al II-lea împreună!

Putem, desigur, opta pentru una sau alta dintre variante. Ceea ce am dori ar fi totuși, în toate cazurile, un grad cît mai înalt de precizie. Ce înseamnă că anume determinări

---

[16] Pierre Renouvin și Jean-Baptiste Duroselle, *Introduction à l'histoire des relations internationales*, Armand Colin, Paris, 1964, p. 2. Vezi și comentariul entuziast al lui Hervé Coutau-Bégarie,

sînt mai importante sau că toate sînt de valoare oarecum egală? Putem avansa procente? 99% Mediterana și 1% Filip al II-lea, sau 50%—50%? Și mai ales pe ce se bazează o asemenea ierarhizare? Poate fi probată? Sau este doar afirmată și ni se cere să credem pe cuvînt?

Să urmărim totuși cum se ajunge la definirea unui principiu cauzal. Așadar, nu mai vrem să avem de a face cu „nasul Cleopatrei". Foarte bine! În acest caz, mărim doza. Dacă Napoleon, în loc să piardă, ar fi cîștigat la Waterloo, ce s-ar fi întîmplat? Vom fi probabil înclinați să răspundem că nu s-ar fi petrecut nimic în dezacord cu mersul „obiectiv" al istoriei; împăratul ar fi pierdut bătălia următoare și, pînă la urmă, istoria secolului al XIX-lea nu ar fi devenit alta prin simpla cîștigare a bătăliei de la Waterloo. Tot înclinarea noastră de a gîndi mai curînd structural decît evenimențial ne îndeamnă la un asemenea răspuns. Nu este nimic, mărim din nou doza, putem să o mărim oricît. Ce s-ar fi întîmplat atunci dacă Napoleon n-ar fi existat? Lucrurile încep să se complice. Vom afirma din nou, dar cu mai puțină convingere: istoria s-ar fi desfășurat cam la fel, poate nu în detalii dar în esență, alții ar fi condus aceleași campanii de cucerire ale Revoluției, altcineva ar fi jucat, într-un fel sau altul, rolul lui Napoleon... Sîntem chiar siguri? Sau o spunem fiindcă așa ni se pare că este mai inteligent? Nu ar fi mai prudent și mai onest să mărturisim că nu avem nici o idee de cum ar fi arătat istoria Franței și a Europei între 1796 și 1815 fără Napoleon? S-ar hazarda un istoric să schițeze această istorie virtuală, nu doar să decidă că lucrurile s-ar fi petrecut tot cam așa?

Istoricii nu agreează genul acesta de discuție. Se pronunță, aproape în unanimitate, împotriva a ceea ce numim

„istorie contrafactuală“. Istoria s-a petrecut într-un singur fel, rolul istoricului este de a desluși cum s-a petrecut cu adevărat, și nu are rost să imaginăm scenarii alternative. Dar atunci nu are rost să mai discutăm despre cauze! Indiferent dacă istoricii sînt sau nu conștienți de sensul propriului lor demers, nu este prea greu de observat că atunci cînd abordează problema cauzalității, ei navighează din plin în apele unei istorii contrafactuale (cel puțin implicite). Dacă Revoluția franceză este considerată cauza (cu sau fără Napoleon) a războaielor napoleoniene, aceasta înseamnă că ne închipuim, implicit, alternativa: o istorie în care nu s-ar fi petrecut Revoluția franceză și, în consecință, nu ar fi existat nici campaniile purtate de Napoleon. Irlandezii sînt săraci fiindcă se hrănesc cu cartofi. Înseamnă că într-o Irlandă în care nu s-ar cultiva cartofi oamenii ar fi mai bogați. Cum istorie fără Revoluție franceză și Irlandă fără cartofi nu există, concluziile noastre nu sînt susținute decît prin ficțiunea unor istorii paralele în care, procedînd la modificarea unuia sau altuia dintre factori, lucrurile s-ar petrece altfel.

Întregul joc — aparent absurd (dar, încă o dată, altminteri aruncăm cauzele peste bord) — pornește de la condiția istoriei, o disciplină căreia, spre deosebire de științele experimentale, îi este refuzat experimentul. În fapt, chiar și științele „dure“, la un nivel teoretic și interpretativ mai înalt, mizează mai curînd pe speculație decît pe demonstrație. Cînd construim o teorie (în viața obișnuită, ca și în știință sau în filozofie), totul pare că se prinde de minune în țesătura ei. Nu este însă și o parte de iluzie? Oricum, istoricul se află în situația cea mai puțin avantajoasă sub acest aspect. El nu poate relua un anume proces, modificînd diverșii săi parametri, așa cum procedează chimistul sau biologul. Am afla ce a însemnat

Napoleon dacă am fi capabili să refacem — nu doar în imaginație, ci în fapt — istoria fără Napoleon. Distanța dintre cele două istorii ne-ar da măsura personajului, ponderea lui efectivă în derularea evenimentelor.

Dacă totuși ne încumetăm să experimentăm în minte ceea ce în fapt nu putem realiza și plăsmuim, cu oarecare aparențe de adevăr, o istorie care nu a fost, dar ar fi putut să fie, ajungem la ceea ce se numește *ucronie*, o istorie virtuală, aflată în afara timpului real (prin analogie cu *utopia*, situată în afara spațiului real). Ca și istoricul, „ucronistul" cîntărește semnificația unuia sau mai multor agenți cauzali; spre deosebire însă de istoric, el nu se mulțumește doar să afirme, ci își propune să verifice consecințele ipotezei sale. În ciuda aparențelor, nu procedează cu nimic mai puțin științific decît istoricul, poate dimpotrivă. Incapabil de a efectua un adevărat experiment, încearcă cel puțin să presupună ce ar da un astfel de experiment dacă ar fi realizabil.

Vom relata pe scurt trei ucronii.[17] Prima se separă de istoria adevărată în anul 1812. Napoleon nu se mai retrage din Rusia în condițiile știute, ci, abandonînd Moscova în flăcări, pornește spre Petersburg, cucerindu-l. Dezastrul campaniei din Rusia a fost *cauza* prăbușirii sale. Succesul aceleiași campanii deschide, dimpotrivă, o altă istorie, relatată de Louis-Napoléon Geoffroy-Chateau într-o carte apărută în 1836 sub titlul *Napoléon ou la conquête du monde. 1812 à 1832* (nouă ediție în 1841 cu titlu modificat: *Napoléon apocryphe. Histoire de la conquête du monde et de la monarchie universelle*). Pînă în 1817

[17] Cu privire la istoriile virtuale, ne-am inspirat din eseul lui Emmanuel Carrère, *Le détroit de Behring. Introduction à l'uchronie*, P.O.L., Paris, 1986.

marele corsican avea să cucerească întreaga Europă, iar în următorii zece ani restul lumii; la 4 iulie 1827 este decretată monarhia universală.

O altă istorie care nu s-a petrecut dar s-ar fi putut petrece se intitulează *Uchronie* și este, prin titlul său, actul de botez al genului. În această carte publicată în 1876, filozoful francez Charles Renouvier s-a delectat (nu însă și spre delectarea cititorului, copleșit de sute de pagini de o superbă ariditate) să imagineze ce s-ar fi întîmplat dacă politica împăraților romani față de creștinism, spre sfîrșitul secolului al II-lea, ar fi fost alta decît a fost. Evoluție neașteptată: izgonit din Occident, creștinismul se consolidează în Orient, iar Europa apuseană rămîne păgînă de-a lungul întregului Ev Mediu. O ușoară deplasare de strategie religioasă a putut conduce astfel la o istorie divergentă.

Roger Caillois (în *Ponce Pilate*, 1961) atacă un nod cauzal încă mai semnificativ. Creștinismul are la origine sacrificiul pe cruce al Mîntuitorului, urmat de miracolul Învierii. Ce s-ar fi întîmplat însă dacă Pilat din Pont, care se pare că a ezitat îndelung pînă să ia o decizie, l-ar fi eliberat pe Isus în loc să cedeze presiunii dușmanilor săi? Ar mai fi triumfat religia creștină sau, dimpotrivă, după cum sugerează eseistul francez, Isus ar fi rămas un simplu profet, iar lumea nu ar fi avut cum să fie cîștigată de mesajul său? Destinul omenirii a depins la un moment dat de frămîntările de conștiință ale unui funcționar roman.

Nu este cazul să ne lăsăm convinși, dar nici nu putem demonstra lipsa de consistență a scenariilor alternative, după cum nici autorii lor nu au cum să le demonstreze validitatea. Din nou ne lovim de lipsa experimentului autentic. Oare o ucronie cu adevărat experimentală chiar nu este posibilă?

Există totuși tentative de experiment „real“, un gen de istorie contrafactuală practicat nu de ucroniști stimulați exclusiv de fantezie, ci de istorici profesioniști, și încă mai riguroși decît profesioniștii obișnuiți, întrucît înțeleg să lucreze cu cifre și formule. Este curentul cunoscut în istoriografia americană sub denumirea de „New Economic History“. Datele esențiale ale unei structuri istorice, de preferință de ordin economic, pot fi cuantificate, ordonate în sensul unei teorii coerente, introduse în computer... și astfel ajungem la experiment. Modificarea parametrilor este de natură să dovedească, de data aceasta cu precizie matematică, ponderea și funcționalitatea fiecăruia în structura globală supusă analizei.

Robert W. Fogel a inaugurat metoda printr-un studiu senzațional asupra rolului jucat de căile ferate în economia Statelor Unite spre sfîrșitul secolului al XIX-lea (*Railroads and American Economic Growth*, 1964). El a construit un model matematic al economiei americane, din care lipsea un singur element, anume acela a cărui pondere urma să fie calculată: căile ferate. Iată, în sfîrșit, experimentul mult așteptat: un secol al XIX-lea american fără căi ferate! Iar concluzia a fost pe măsura ingeniozității proiectului. Potrivit interpretării tradiționale pe care nimeni nu se gîndise să o pună la îndoială, impactul masiv al căilor ferate în economia veacului trecut părea de necontestat. Or, rezultatul experimentului lui Fogel infirma teoria, calculul dovedind că nu mai mult de 5% din creșterea economiei americane se datora acestui factor socotit „decisiv“. O lovitură neașteptată dată manierei obișnuite de identificare a cauzelor, prin pur exercițiu mental. Și dacă determinările cauzale pe care le invocăm cu atîta ușurință nu sînt neapărat adevărate, oricît ar părea de logice?

Nici contestațiile nu s-au lăsat așteptate. S-a atras atenția asupra necesarei înțelegeri a societății ca sistem, în interiorul căruia modificarea sau anularea unui factor nu-i poate lăsa pe ceilalți neschimbați. America fără căi ferate ar fi arătat în ansamblu sensibil diferit. Apoi, informațiile care se pretează la cuantificare sînt în genere limitate și incomplete (cel puțin pînă într-o perioadă recentă), și astfel se alunecă ușor spre elaborări sumare și „orientate“ de serii statistice. Dar, peste toate, trebuie spus că, oricît de temeinic s-ar înfățișa la prima vedere, experimentul nu este chiar experiment, ci, în fapt, un simulacru de experiment. Nu societatea americană pătrunde în computer, nici măcar un segment al ei, ci un model alcătuit de istoric, o imagine, care, fie ea și riguros-matematică, tot imagine rămîne, cu alte cuvinte subiectivă.

O iluzie este pe cale să se destrame. Fixarea istoriei în serii statistice și modele matematice a suscitat la un moment dat mari speranțe, părînd că o apropie, în sfîrșit, de condiția unei adevărate științe. „Istoricul de mîine va fi programator sau nu va mai fi“, decreta fără drept de apel Le Roy Ladurie într-un avertisment datat 1968. Cuantificarea înseamnă însă nu numai precizie, ci și drastică simplificare și omogenizare a unor structuri și evoluții infinit de diverse și de complexe. Cît poate rămîne într-o formulă din istoria adevărată? Să admitem, în beneficiul demonstrației, că pe măsura „matematizării“ sale istoria ar deveni mai sigură în demersul și concluziile ei. Dar care istorie? Vom ști pînă la urmă cu maximum de precizie cum stau lucrurile într-un model istoric care este departe de a fi replica fidelă a istoriei adevărate.

Și chiar dacă asupra unei probleme bine definite s-ar putea lucra adecvat cu rigoare matematică, întrebarea este ce se întîmplă cînd trecem la o problematică mai largă, la conexiuni complexe, la interpretări globale? A spus-o tot Robert Fogel, într-un articol tratînd despre „limitele metodei cantitative“. Vor face metodele cantitative istoria cu adevărat științifică?, se întreabă promotorul „noii istorii economice“. Pentru a replica, neașteptat, cu sinceritate dezarmantă: „Răspunsul la această întrebare, potrivit părerii mele, este un neechivoc nu“.[18] Chiar dacă se pretează la „matematizare“ pe porțiuni limitate, istoria rămîne în ansamblu o disciplină umanistă, cu alte cuvinte un domeniu în care fiecare judecă așa cum este capabil să judece.

Din tot acest joc, cauzele ies destul de șifonate. Pe de o parte, „New Economic History“ a atras atenția asupra superficialității interpretărilor curente și lipsei lor de fundament științific. Pe de altă parte, și criticii săi au avansat obiecții pertinente cu privire la noile soluții propuse. Și atunci, cum stau lucrurile? Pentru sau contra căilor ferate? Efectiv, votul rămîne liber. Singura concluzie este că pînă și cele mai înrădăcinate interpretări, socotite axiome, pot fi contestate cu argumente temeinice. Nu există raporturi cauzale intangibile, nu există ierarhii care să nu poată fi răsturnate.

Istoricii au toate motivele să fie deconcertați. Ei știu tot mai multe despre *ce* s-a întîmplat, dar deloc mai mult despre *de ce* s-a întîmplat (sau, dacă știu mai mult, este pentru că au în față tot mai multe scenarii divergente). Un bun cunoscător al istoriografiei contemporane, Law-

---

[18] Robert William Fogel, „The Limits of Quantitative Methods in History“, în *The American Historical Review*, aprilie 1975, p. 341.

rence Stone, nu ezită să-și afirme scepticismul: „În cea mai mare parte, problemele majore ale istoriei sînt la fel de insolubile ca înainte, dacă nu încă și mai mult. Sîntem la fel de departe de a ne pune de acord asupra cauzelor revoluțiilor engleză, franceză și americană, în ciuda eforturilor enorme depuse pentru a aduce lumină în privința originilor lor economice și sociale [...] Nu știm dacă societatea engleză era mai deschisă și mai mobilă decît societatea franceză în secolele al XVII-lea și al XVIII-lea, nici dacă mica nobilime și aristocrația erau în ascensiune sau în declin în Anglia dinaintea războiului civil." În același spirit, se pun întrebări, fără soluții, sau cu prea multe soluții, privitoare la originile „decolării" societății occidentale în secolele XI–XIII: „avîntul demografic este cel care a antrenat progresul agriculturii, sau invers? Trebuie oare să apelăm și la alte cauze?" Pînă la urmă se degajează concluzia că „problema avîntului secolelor XI–XIII rămîne fără răspuns"![19]

Aceasta este istoria! Dacă vrem, putem să-i cerem mai mult, oricum ea nu ne va da. Slăbiciunea nu constă în incapacitatea de a formula interpretări, dimpotrivă, în abundența lor, în lipsa oricărui criteriu obiectiv de ierarhizare, și, peste toate, în imposibilitatea verificării supozițiilor. Dacă ceea ce caracterizează știința este validarea sau — în sens popperian — invalidarea ipotezelor prin observație și experiment, atunci istoria cu greu poate aspira la un statut științific. Ambiția ei de a deveni o știință a cauzalității se dovedește iluzorie. Pînă la urmă, nimic nu este mai aleatoriu în istorie decît ceea ce părea

---

[19] Puncte de vedere preluate din lucrarea citată a lui Hervé Coutau-Bégarie, *Le Phénomène „Nouvelle Histoire"*, pp. 119–120.

a fi superioritatea ei incontestabilă, marca ei științifică: identificarea cauzelor. Discuție nesfîrșită despre cauze, cu siguranță, știință a cauzalității, nicidecum.

Jocuri de război

Supusă oscilațiilor ideologice și deschisă spre cele mai felurite interpretări, istoria nu are cum să evite capcanele politicii curente. De altfel, nici nu face eforturi să le evite. Ca argument de legitimare, nu poate fi ignorată de *establishment*-ul politic (și nici de competitorii acestuia). Se apelează la verdictul ei atît în problemele interne ale unei comunități cît și în raporturile internaționale. Istoria este un instrument de putere și un instrument al luptei pentru Putere.

Manipularea prin istorie definește un procedeu curent și universal de influențare politică, deloc erodat în ciuda îndelungatei sale întrebuințări, tocmai datorită impresiei derutante pe care o lasă că ar fi vorba despre altceva (despre trecut, nu despre prezent, despre ceea ce a fost cu adevărat și nu despre interese actuale).

Putem alege orice spre exemplificare, din zorii istoriei pînă astăzi. Se poate manipula și prin preistorie. Arienii invocați de Hitler sînt o mărturie elocventă. Am constatat de altfel că, în genere, construcțiile politico-naționale moderne tind să se legitimeze în preistorie!

Ne vom opri însă asupra unui segment recent de istorie, mai încărcat de consecințe și cu impact aproape universal: marele eveniment fondator al lumii de astăzi, *al doilea război mondial*. Cel puțin trei tipuri de legitimitate își află, în această încleștare simbolică și în pilduitorul ei deznodă-

mînt, o doză semnificativă de justificare, decurgînd din hotărîrile fără apel ale Istoriei. Mai întîi, democrația de factură occidentală, care a ieșit din crucialul eveniment puternic consolidată și mult mai sigură pe valorile ei, în contrast cu prăbușirea în imaginarul politic a valorilor și soluțiilor de extremă dreaptă. Apoi, ideologia comunistă, puternic valorizată prin rezistența și victoria în fața fascismului. Și, în sfîrșit, cazul specific, dar nu mai puțin caracteristic, al evreilor în genere și al statului Israel în particular, cărora genocidul nazist și, într-o anumită măsură, vinovăția „celorlalți“ (complici sau indiferenți) le conferă o autoritate morală și o poziție aparte în lumea de astăzi.

Ca orice fapt considerat fondator — și cu atît mai mult unul atît de apropiat în timp —, al doilea război mondial beneficiază de o prezență neîntreruptă în actualitate. S-ar putea spune că este chiar mai actual decît multe evenimente care se petrec astăzi. Nici un subiect istoric nu s-a materializat în atîtea cărți, ca și într-o atît de abundentă producție cinematografică. Limitele discuției sînt atent jalonate, fiindcă orice se spune despre al doilea război mondial (inclusiv ce vom spune noi acum!) atinge sensibilități și stîrnește reacții. Dar chiar între limitele îndeobște acceptate în mediul democratic — și care implică, firește, condamnarea nazismului, a genocidului, a crimelor de război și a crimelor împotriva umanității —, interpretări, dacă nu divergente, în orice caz sensibil nuanțate, conduc spre interese specifice de ordin politic și național.[20]

---

[20] Considerațiile care urmează se bazează într-o anumită măsură pe volumul *Les Echos de la mémoire. Tabous et enseignement de la Seconde Guerre mondiale* (acte ale unui colocviu internațional desfășurat la Sorbona în zilele de 15–16 iunie 1990), texte reunite și prezentate de Georges Kantin și Gilles Manceron, Le Monde Editions, Paris, 1991.

Factorii politici responsabili ai Germaniei postbelice au denunțat constant și fără echivoc nazismul și ororile sale; mai mult chiar, orice deviere în această privință, față de interpretarea oficială, este aspru sancționată. S-ar părea că nu prea există libertate de manevră. Ea totuși există. Întrebarea principală privește gradul de vinovăție și „difuzarea acesteia". Cît de vinovați sînt germanii înșiși, cît de vinovată este Germania? Generația care a trăit nazismul a preferat să oculteze amintirile neplăcute, dimpotrivă, tînăra generație a anilor '60 s-a ridicat acuzatoare împotriva părinților. Dar între timp Germania a devenit cu adevărat un mare stat democratic și o mare putere a lumii de astăzi. Se poate hrăni o asemenea poziție politică numai dintr-un sentiment de vinovăție? Nu este de mirare că accentele tind să se deplaseze, prudent, dar totuși semnificativ. Sînt istorici care pun sub semnul întrebării ceea ce pînă mai ieri era îndeobște admis, și anume „calea particulară" a istoriei germane, orientată aproape fatal spre soluția nazistă. Ei invocă factori externi care ar fi contribuit la ascensiunea nazismului, și în primul rînd precedentul bolșevic și amenințarea bolșevică. Nazismul ar fi fost, așadar, mai curînd un „răspuns" decît un rezultat autentic german.

Pe de altă parte, fără a ignora sau minimaliza crimele nazismului, aceiași autori îndeamnă la o comparație cu tragedii similare petrecute în alte părți ale lumii. Oare numai naziștii au procedat așa? Totodată, istoricii, și în particular manualele școlare, își îndreaptă atenția, mai insistent ca în alte istoriografii, spre impactul războiului asupra populației civile. Se știe că sacrificiile „civile" în Germania — din pricina, în primul rînd, a bombardamentelor — au fost mai numeroase ca oriunde, cu excepția Uniunii Sovietice. Din acest punct de vedere Germania

poate să apară ca victimă! Oricum, se practică o disociere între incontestabilele responsabilități politice și suferințele îndurate de germanii de rînd. Se adaugă recenta punere în valoare a „rezistenței germane", multă vreme socotită modestă și marginală, spre deosebire de rezistența popoarelor supuse de naziști, și îndeosebi de atît de mediatizata Rezistență franceză. Germania era aproape în bloc vinovată, iar Franța aproape în bloc rezistentă. Între timp interpretările au evoluat. În 1990, în cadrul unei dezbateri privitoare la conflictul mondial, un participant german a afirmat cu toată naturalețea: „Nu știu dacă au fost mai mulți rezistenți germani decît rezistenți francezi, fiindcă aceasta este o denumire care depinde considerabil de definiții și care, în plus, variază considerabil, potrivit circumstanțelor politice și militare"; urma propunerea tratării laolaltă, comparativ, a rezistenței germane și a celei franceze. Iată cum, chiar fără încălcarea tabuurilor, se întrevede totuși o istorie a celui de-al doilea război mondial mai puțin „culpabilizantă" pentru Germania și mai potrivită cu poziția actuală a Germaniei în lume.

Este interesant, în sensul manipulării istorico-politice, modul cum Republica Democrată Germană, pe de o parte, și Austria, pe de altă parte, au înțeles să lase Germania Federală să se descurce singură cu trecutul nazist și cu responsabilitățile respective. Germania zisă democrată nu a acceptat să aibă nimic de a face cu nazismul; stat comunist, cu alte cuvinte antifascist prin definiție, a înțeles să-și extragă legitimitatea exclusiv din lupta revoluționară a proletariatului german; pentru nazism trebuiau să plătească, moral ca și material, capitaliștii din Vest! În ce privește Austria, poziția oficială în care s-a plasat multă vreme a fost aceea de primă victimă a nazismului,

de țară ocupată (cu eludarea faptului că fenomenul nazist austriac s-a manifestat cu virulență, anticipînd și pregătind *Anschluss*-ul, iar naziștii de obîrșie austriacă — printre care și Hitler! — nu au fost mai puțin naziști decît naziștii germani).

În Franța, prima versiune a fost predominant eroică. Regimul de la Vichy apărea drept necaracteristic spiritului francez, un corp străin în istoria Franței, sau, din altă perspectivă, o soluție pasageră de acomodare, utilă pentru a salva ce se mai putea salva. Franța adevărată se recunoștea în Rezistența franceză, singura purtătoare de legitimitate. Într-un fel sau altul, marea majoritate a francezilor ar fi fost „rezistenți". Rezistența a fost mitul fondator al celei de-a IV-a Republici și apoi al celei de-a V-a, cel puțin cît timp s-a aflat la cîrmă generalul de Gaulle. Era cu siguranță nevoie de un mare mit unificator pentru a-i reconcilia pe francezi în spiritul unei istorii comune și pentru a compensa — printr-o epopee pe măsura măreției unei istorii multiseculare — lungul și deprimantul șir de eșecuri: catastrofa din 1940, ocupația germană, pierderea rangului mondial, decolonizarea defectuoasă cu frustrantele războaie din Indochina și Algeria ... Unitatea și gloria Franței mai presus de orice. Singura discordanță majoră privea nepotrivirile dintre memoria gaullistă și memoria comunistă a Rezistenței.

Mitul acesta s-a întipărit adînc în mintea oamenilor. Francezii au ajuns să creadă că sînt, de felul lor, mai înclinați spre rezistență decît alte nații. Am fost întrebat, nu o dată, cu privire la dezastrul comunist al României: „Cum a fost posibil?" Am replicat de fiecare dată: în Franța, la Vichy, cum a fost posibil? Și ce s-ar fi întîmplat dacă regimul de la Vichy și ocupația germană nu ar fi durat patru ani, ci o jumătate de secol?

Probabil că sînt mai mulți francezi care l-au aclamat pe Pétain decît cei care au luptat în maquis. Și încă și mai mulți au încercat pur și simplu să supraviețuiască, practicînd un compromis cotidian cu o istorie care îi depășea. Mitul nu putea să reziste la nesfîrșit, în toată splendoarea lui, unor priviri mai atente și mai puțin dispuse la complezență ideologică. Regimul de la Vichy a fost pus sub reflector pentru a se constata că nu a apărut doar ca expresie a unei plieri — fie necesară, fie condamnabilă — la exigențele inamicului, ci și, nu în mică măsură, ca materializare a unor orientări ideologice, mentalități și atitudini cît se poate de franceze. Numeroase persoane au colaborat nu neapărat fiindcă nu au avut încotro, dar fiindcă împărtășeau un crez politic asemănător cu al ocupantului (antidemocratism, anticomunism, antisemitism...). A existat o Franță „colaboraționistă" tot așa cum a existat o Franță „rezistentă", prelungindu-se în anii de război vechea divizare și vechiul conflict dintre „cele două Franțe". A fost, de fapt, în Europa ocupată de germani, singura „colaborare" de asemenea proporții, implicînd structurile „legitime", sau „aparent legitime", ale statului. Cu geniul lor în a oferi soluții exemplare, francezii au excelat la ambele capitole: colaboraționism și rezistență!

Problema este unde se află dreapta măsură. Și cum aceasta este greu de apreciat, în istorie ca și în politică, alunecarea dinspre merite spre responsabilități nu putea să nu se producă. Publicată în 1973, cartea istoricului american Robert Paxton, *La France de Vichy*, a marcat începutul acestui proces, prin despărțirea de interpretările „eroizante". An după an, vinovățiile au concentrat în tot mai mare măsură atenția, desigur și fiindcă se vorbise mai puțin despre ele. François Mitterrand a refuzat să accepte legitimitatea regimului de la Vichy, așadar vina

Franței. Succesorul său, Jacques Chirac, a întreprins și acest ultim pas. Persecuțiile antisemite s-au aflat în ultima vreme în centrul dezbaterii, și nu numai persecuțiile în sine, dar și insuficienta reacție a societății franceze în apărarea evreilor persecutați. În 1997, Biserica catolică și-a cerut oficial scuze în acest sens (chiar dacă unii episcopi și numeroși preoți i-au ajutat efectiv pe evrei). Procesul deschis în toamna aceluiași an împotriva lui Maurice Papon, acuzat de complicitate la deportarea evreilor din Bordeaux, a readus în cea mai stringentă actualitate o istorie veche de peste cincizeci de ani. S-a evocat în marginea procesului și rolul jucat de același Papon, două decenii mai tîrziu, ca prefect de poliție al Parisului în vremea generalului de Gaulle și a războiului din Algeria. Persecutorul evreilor este considerat responsabil de reprimarea sîngeroasă a manifestațiilor de protest algeriene din 17 octombrie 1961. Ar fi fost aproape 300 de morți: neștiută, pînă astăzi, reeditare a nopții Sfîntului Bartolomeu! Iată o punere sub acuzare nu numai a unui funcționar de la Vichy și a regimului pe care l-a servit, ci a unor structuri, atitudini și practici politice cu semnificații mai largi, susceptibile de a afecta Franța în genere sau o anume idee despre Franța. Sînt în discuție elita politică și intelectuală, instituțiile statului, reacțiile antisemite și xenofobe... Necesară introspecție critică sau culpabilizare globală nejustificată și generatoare de incertitudini periculoase? Amintirile războiului și judecățile asupra perioadei respective continuă să-i dividă pe francezi, de fapt, să scoată în evidență vechi linii de fractură, mereu prezente în societatea franceză.

Statele Unite au cu siguranță mult mai puține probleme de conștiință legate de acest război. Au procedat așa cum trebuiau să procedeze. S-a dezvoltat printre compa-

trioții săi, mărturisește Robert Paxton, „un sentiment de autosatisfacție și de glorie națională“.[21] Tentația mesianică atît de prezentă în cultura americană își spune și în această privință cuvîntul. America nu greșește, iar valorile promovate de ea sînt universale (mai tîrziu, războiul din Vietnam avea să dovedească limitele și chiar primejdiile unei asemenea concepții; a fost războiul unei mari neînțelegeri, dată fiind neaderarea vietnamezilor la modelul american care le era oferit). Nu încape îndoială că decizia de a intra în război pe teatrul european în sprijinul democrațiilor copleșite de ofensiva nazistă a însemnat un act istoric căruia trebuie să i se recunoască grandoarea. Mai contestabilă a fost atitudinea prea binevoitoare față de Stalin și de obiectivele Moscovei. Și mai contestabil încă — și cu totul insuficient asumat de conștiința americană — a fost tratamentul rezervat populațiilor civile ale puterilor inamice. Bombele atomice aruncate la Hiroshima și Nagasaki au avut, *poate*, o justificare militară. Dar „justificările“ militare i-au scutit pe alții de acuzația de crime de război?

De altfel, bombardamentele „clasice“ s-au dovedit încă mai nimicitoare. Față de aproximativ 80 000 de morți la Hiroshima și 40 000 la Nagasaki, s-au înregistrat 83 000 de victime în urma bombardării capitalei japoneze la 9 și 10 martie 1945 și multe sute de mii în atacurile lansate împotriva orașelor germane, dintre care 135 000 la Dresda, în zilele de 13–14 februarie 1945. Acest din urmă bombardament (operă a aviației engleze), probabil cea mai ucigătoare lovitură a celui de-al doilea război mondial, se înscrie într-o lungă suită de raiduri similare ale forțelor

[21] Robert Paxton, „Quelques zones d'ombre dans la bonne conscience des Etats-Unis“, în *Les Echos de la mémoire*, pp. 117–118.

anglo-americane menite să demoralizeze Germania și pe aliații săi. Au fost vizate, pe lîngă obiective militare și strategice, marile concentrări de populație, centrele urbane, cu alte cuvinte, în mod nemijlocit și deliberat populația civilă (bombardarea Bucureștiului la 4 aprilie 1944 s-a înscris în această tactică). Astăzi, o asemenea înțelegere a războiului a devenit intolerabilă, și s-a văzut, cu ocazia conflictului din Golf, pe de o parte grija de marcare cît mai sigură a obiectivelor strategice, pe de altă parte sentimentul de revoltă, respectiv de vinovăție, sau cel puțin de jenă, stîrnit de disfuncționalitățile care au pricinuit totuși victime în rîndul populației civile. Oricum, nu mai este de conceput a lovi din plin și a ucide oameni nevinovați, inclusiv mii de copii, numai pentru a demoraliza adversarul (oricît ar fi el de vinovat și oricît de dreaptă ar fi cauza apărată). Asupra acestor responsabilități, dezbaterea în Statele Unite este limitată și redusă, în genere, atît cît este, la problema legitimității folosirii armelor atomice. Cum se vede, un discurs divergent față de accentul pus de germani asupra victimelor civile și suferințelor îndurate de populație. Prin discursul triumfal asupra celui de-al doilea război mondial se justifică universalitatea valorilor americane și rolul mondial al Americii.

Japonia are, la rîndul ei, o viziune particulară asupra perioadei în discuție. Stat „agresor", apare în același timp și ca „victimă", ca victimă extrem de simbolică, prin cele două orașe-martir: Hiroshima și Nagasaki. Este totodată singura putere învinsă care a păstrat elemente efective de continuitate între vechiul regim, vinovat de război, și sistemul democratic construit sub supraveghere americană, după înfrîngere. Soarta împăratului Hirohito a fost cu totul alta decît a lui Hitler și Mussolini; el a rămas ne-

clintit în demnitatea sa imperială, chiar dacă a pierdut puterea efectivă, iar imposibilitatea unei dezbateri reale în jurul responsabilităților sale a creat de la bun început un blocaj. Nu lipsit de semnificație în sensul aceleiași continuități este și faptul că unul dintre principalii miniștri ai cabinetului de război a devenit în 1957 prim-ministru. Justificări, lipsite de complexe, ale politicii japoneze de pînă la 1945 s-au făcut auzite, venind chiar din partea unor personalități politice, inclusiv membri ai guvernului. S-a justificat astfel anexarea Coreii în 1910, s-au negat masacrele din China, considerate pure ficțiuni... Și, mai presus de orice, războiul declanșat de Japonia a fost frecvent înfățișat ca un război de eliberare împotriva imperialismului occidental, purtat în numele și în interesul popoarelor Asiei. În fond, Rusia s-a extins pînă la Pacific, englezii și francezii au ocupat sud-estul continentului asiatic, insulele marelui ocean au fost împărțite între ei și americani, de ce ar fi acuzată tocmai Japonia, care este oricum mai „la ea acasă“? Acest gen de contraofensivă istorică „disculpatoare“ coexistă cu atitudini ceva mai critice față de propriul trecut, cu unele recunoașteri parțiale sau, mai recent, chiar cu exprimarea de scuze oficiale pentru brutalitatea intervențiilor în Coreea și China. Cert este că, în comparație cu Germania, aflată într-o poziție similară, Japonia a cedat mult mai puțin și mult mai încet în ce privește asumarea responsabilităților. Discursul său, deloc umil, despre rolul avut în război, lasă să se întrevadă, în ciuda înfrîngerii și a efectivelor reorientări politice, conștiința poziției importante pe care Japonia o ocupă în Extremul Orient și în lume. Este imaginea despre sine a unei națiuni convinse că are o menire istorică mai înaltă decît aceea de auxiliar îndepărtat al democrațiilor occidentale.

În ce privește România, aspectul particular îl reprezintă purtarea a două războaie succesive și contradictorii în cadrul aceluiași conflict: mai întîi alături de Germania împotriva Uniunii Sovietice, apoi alături de Uniunea Sovietică (și de aliații săi) împotriva Germaniei. Prima fază a fost inițial condamnată vehement de responsabilii politici și de istoricii comuniști, iar cea de a doua puternic valorizată în sensul eliberării țării de către armata sovietică și frăției de arme româno-sovietice. Alunecarea naționalistă a comunismului în vremea lui Ceaușescu a dus la sensibile mutări de accent. S-a pus treptat o anume surdină în judecarea regimului Antonescu și a războiului antisovietic, după cum s-a estompat și rolul eliberator al Armatei Roșii, funcția eliberatoare revenind pe de-a-ntregul Partidului Comunist Român. După 1989, prăbușirea comunismului și a ideologiei sale a permis reabilitarea pînă la capăt a lui Antonescu și a primilor ani de război; evident, nu există un acord unanim, dar interpretarea larg împărtășită de istoricii perioadei și de opinia publică este aceea a unui război justificat, pentru eliberarea Basarabiei și Bucovinei și pentru înlăturarea pericolului din Răsărit. Interesant că nu mai puțin justificată rămîne și partea a doua a războiului, meritul răsturnării situației deplasîndu-se dinspre comuniști spre regele Mihai și spre partidele istorice. Se pare că, pentru majoritatea românilor, România a procedat bine la 1941 intrînd în război alături de Germania și a procedat la fel de bine la 1944 întorcînd armele împotriva Germaniei. Regimul Antonescu este apreciat în genere favorabil, la fel și răsturnarea regimului Antonescu. Chiar măsurile antisemite sînt judecate cu oarecare înțelegere (pe motiv că nu s-a mers atît de departe ca în Germania sau în teritoriile controlate direct de germani). Dat fiind că schimbarea de front la 23 au-

gust 1944 ar fi contribuit la scurtarea războiului (un calcul „precis“, curios model de „analiză“ contrafactuală, ne spune chiar cu cît: cu 200 de zile), românii se socotesc nedreptățiți că au fost considerați la sfîrșitul conflictului învinși și nu învingători (deși luptaseră împreună cu Germania timp de 38 de luni, iar împotriva ei 8 luni și jumătate).

S-ar putea spune că pînă la urmă românii au conștiința chiar mai împăcată decît japonezii sau americanii. Ne aflăm în fața unei carențe îngrijorătoare a spiritului autocritic, constatare care privește nu numai al doilea război mondial, ci întreaga problematică a istoriei și actualității românești. Schema de gîndire este simplă: românii au avut întotdeauna dreptate, și cum lucrurile, evident, nu merg întotdeauna bine, vina înseamnă că aparține „celorlalți“ (ruși, germani, americani, unguri, evrei... și așa mai departe, în funcție de contextul istoric sau politic). Această mentalitate de victimă a istoriei este o maladie gravă a spiritului public. Incapacitatea de a lua în considerare fondul propriu de erori și gradul de responsabilitate care decurge de aici se constituie astăzi în bariere mentale în calea redefinirii societății românești și integrării sale europene.

Al doilea mare beneficiar al conflictului mondial (dacă nu chiar primul!), alături de democrațiile occidentale, a fost comunismul. Paradoxală alăturare, dar care definește mai corect decît o fac discursurile politice sau manualele sensul și efectele celui de-al doilea război mondial. Acesta nu a fost exclusiv o confruntare între democrație și totalitarism, ci, în fapt, un război al democrațiilor aliate cu un anume totalitarism împotriva altei forme de totalitarism. De aceea, nici principiile nu au fost atît de clare pe cît ar fi trebuit să fie, nici rezultatul atît de pur pe cît

s-a dorit și s-a proclamat. Războiul a fost cîștigat pe jumătate de democrații, dar și pierdut pe jumătate. Europa central-răsăriteană, eliberată de ocupația germană, a intrat sub dominația comunismului sovietic, cu acordul tacit al democrațiilor occidentale. O mare victorie a Occidentului, contrabalansată printr-un eșec de proporții.

Cert este că războiul a legitimat pe deplin comunismul (ținut pînă atunci într-un fel de carantină). Angajat laolaltă cu democrațiile, împotriva unui totalitarism cinic și criminal, comunismul și-a asigurat, în dezacord total cu profilul său real, o aură de democratism. Mai mult chiar, contribuția sa la înfrîngerea forțelor Răului nu a fost una oarecare, ci o contribuție decisivă, la prima vedere mai importantă chiar, oricum mai „masivă", decît a democrațiilor occidentale. La sfîrșitul războiului, pierderile în oameni ale Statelor Unite se cifrau la 300 000, ale Marii Britanii la 390 000, în timp ce Uniunea Sovietică avansa un total de pierderi militare și civile de 20 de milioane. În mare măsură războiul fusese un război sovietic, cîștigat de Armata Roșie, război în care Aliații se angajaseră reticent și prudent (întîrziind, de pildă, deschiderea, insistent solicitată de Stalin, a celui de-al doilea front în Vest). O epopee tragică, eroică și triumfală, neîntunecată de cea mai mică umbră, așa s-a prezentat timp de decenii imaginea sovietică a „marelui război pentru apărarea patriei". Viziune care, evident, legitima imperiul sovietic și cuceririle sale (țările „eliberate"), constituind în plus, prin argumentul invincibilității Armatei Roșii, un avertisment adresat adversarilor „imperialiști".

O dată cu prăbușirea sistemului comunist au ieșit la lumină fapte, nu necunoscute, dar unele neștiute în toată amploarea lor și acoperite pînă atunci de istoria oficială. Reacția anticomunistă în spațiul ex-sovietic implică o

rescriere radicală a istoriei contemporane, inclusiv a perioadei războiului, și așezarea într-o nouă perspectivă a conexiunilor dintre totalitarismele de „dreapta" și de „stînga", în ceea ce privește fenomenul represiv. S-a avansat — din mediile rusești anticomuniste — cifra de 60 de milioane de victime pentru intervalul cuprins între revoluția din 1917 și moartea lui Stalin în 1953, cu precizarea că nici anii războiului, plasați oficial sub semnul solidarității naționale, nu au fost mai „blînzi" față de „dușmanul" din interior. O estimare occidentală recentă reține „doar" 20 de milioane. Un caz aparte îl reprezintă masacrul din pădurea Katin. Mii de ofițeri polonezi, aflați în prizonierat sovietic, au fost executați în acest loc, iar vina a fost aruncată după război asupra naziștilor (și reținută în actul de acuzare de la Nürnberg). Abia în 1990 oficialitățile ruse au făcut un prim pas spre asumarea responsabilității (de altfel incontestabile) a acestui măcel. Se adaugă chestiunea deportărilor unor populații întregi, acuzate de colaborare cu inamicul, sute și sute de mii de tătari din Crimeea, ceceni, germani de pe Volga... Nici responsabilitatea sovietică în declanșarea războiului nu mai poate fi ocolită. Între 1939–1941, Stalin nu a mers împotriva lui Hitler, ci alături de el, ocupînd zona care i-a revenit în urma împărțirii Europei: jumătate din Polonia, țările baltice, Basarabia și nordul Bucovinei... Ceea ce s-a petrecut în 1944–1945 și în anii următori, în condițiile înaintării Armatei Roșii spre inima Europei, a fost încă și mai grav, denaturînd complet principiile democratice proclamate de Aliați. Un episod despre care aproape nu se vorbește este alungarea unui număr de 11 milioane de germani din teritoriile care au revenit Poloniei și din Cehoslovacia. A fost cea mai amplă acțiune de purificare etnică pe care a cunoscut-o istoria

europeană. Subiect în genere evitat, dat fiind că actualele frontiere sînt acceptate de toate părțile; sacrificată este însă din nou istoria, dependentă — ca întotdeauna — de ceea ce interesele actuale vor sau nu să rețină din ea.

Nu numai comunismul sovietic a beneficiat, timp de decenii, de titlurile de glorie cîștigate în război, ci comunismul în genere, îndeosebi prin rolul excepțional pe care l-au avut comuniștii în mișcările de rezistență, din Franța pînă în Iugoslavia. În toamna anului 1939, Partidul Comunist Francez a fost interzis, consecință a încheierii pactului germano-sovietic și însușirii de către comuniștii francezi a directivelor primite de la Moscova. Într-o țară aflată în război cu Germania, vasalii Moscovei susțineau în fond o atitudine favorabilă Germaniei. Așa încît, despre un rol efectiv al partidului comunist în rezistență nu se poate vorbi decît începînd din 1941, o dată cu atacul german împotriva Uniunii Sovietice. Dar, din acest moment, comuniștii, cu capacitatea lor de organizare și mobilizare, au devenit factorul cel mai dinamic și mai important al rezistenței interne (rezistența externă fiind inițiată încă din iunie 1940 de la Londra, de generalul de Gaulle). Rezistența franceză a fost, așadar, în bună măsură, o rezistență comunistă, iar comuniștii nu au ezitat să-și facă din aceasta un merit istoric de neșters. Ei au dat cele mai multe jertfe în lupta pentru eliberarea Franței! S-au autointitulat, cu mîndrie, „le parti des fusillés", partidul împușcaților. Astăzi, Partidul Comunist Francez este singurul partid comunist important din Europa care nu a renunțat la numele său și care continuă să arboreze simbolul tradițional: secera și ciocanul. El nu are nimic de a face cu milioanele de morți din Rusia, din China sau din Cambodgia. Morții sînt ai lui, căzuți pentru Franța! Chiar dacă pot fi invocate și alte momente istorice fonda-

toare care explică vitalitatea comunismului francez (Comuna din Paris, Frontul Popular din 1936...), cea mai semnificativă doză de legitimitate i-o conferă rolul de necontestat pe care l-a avut în înfruntarea cu nazismul și cu regimul de la Vichy (imagine eroică pe cale de a-și pierde din strălucire, o dată cu relativul declin politic al partidului în anii din urmă; declin relativ înseamnă însă și vitalitate „relativă", aceasta din urmă hrănindu-se în bună măsură din istorie, din memoria colectivă a unor categorii de francezi).

Valorizarea stîngii și devalorizarea dreptei se numără de asemenea printre efectele cele mai caracteristice ale războiului. Totalitarismele discreditate (cu excepția, așadar, a comunismului) au fost repede catalogate de „extremă dreaptă", sintagmă a cărei fixare a fost mult ușurată de primatul intelectual al stîngii în Europa postbelică. Cu alte cuvinte, o ideologie de dreapta, împinsă încă mai spre dreapta, ar fi susceptibilă de a genera fenomene precum fascismul sau nazismul. Instalate la stînga, socialismul și mai ales comunismul nu au nimic de a face cu așa ceva. Pentru a deveni fascist, un liberal are o cale mult mai scurtă de parcurs decît, să spunem, un socialist! O asemenea interpretare este complet falsă, chiar dacă s-a impus în conștiințe, și nu vedem cum ar putea fi „extirpată". Se considera Hitler de „extremă dreaptă"? Partidul său s-a numit totuși „național-*socialist*". Mussolini a fost și el în tinerețe socialist, nu liberal sau conservator. Printre personalitățile de la Vichy s-au numărat de asemenea nu puțini oameni politici proveniți din rîndurile stîngii (inclusiv Pierre Laval). Dimensiunea socială și comunitară a ideologiilor zise de extremă dreaptă le apropie mai mult de unele valori de stînga. După cum alte trăsături — naționalismul, ideea unui stat puternic —

le apropie de valori tradiționale ale dreptei, deși, și în această privință, comparația cu comunismul și îndeosebi cu național-comunismul, este cît se poate de legitimă. Dimensiunea milenaristă a fenomenelor politice respective: o lume nouă, un om nou, conferă, de asemenea, un spirit comun celor trei mari ideologii totalitare: nazismul, fascismul și comunismul. Nu vrem să întoarcem lucrurile și să afirmăm că extrema dreaptă ar fi mai degrabă o extremă stîngă! Nicidecum. Dar vrem să spunem că linia orizontală, pe care de regulă se dispun ideologiile de la extrema stîngă la extrema dreaptă, nu este o figură reală, ci mitologică, și în tot cazul neadecvată marilor confruntări ale secolului al XX-lea. Axele totalitarism–democrație sau colectivism–individualism (cu toate combinațiile și nuanțele intermediare) sînt cu siguranță mai caracteristice decupajelor politice contemporane. Dacă se văd, și nu pot să nu se vadă, destule asemănări între comunism și celelalte totalitarisme, nu este fiindcă „extremele se ating“ (sintagmă pe cît de comună, pe atît de lipsită de sens), ci fiindcă toate acestea nu se află la extreme opuse, ci în zone apropiate. Încă o dată, cuvintele ne pot minți; iar un cuvînt face deseori mai mult decît un întreg discurs istoric.

Privirea dinspre stînga asupra totalitarismelor a condus la cel puțin două deformări majore. Mai întîi, simplificarea drastică și „generoasa“ aplicare a termenului „fascist“. În fapt, chiar dacă „fascismele“ au un aer de familie (dar un aer de familie au și toate totalitarismele laolaltă), deosebirile dintre ele nu sînt nesemnificative. Oricît de antipatic ar fi regimul mussolinian („fascismul“ în sensul său originar) din actuala perspectivă democratică, nu este corect să-l confundăm cu nazismul, măcar pentru faptul că nu a fost antisemit, dar, în genere, ținînd seama, în

toate privințele, de caracterul său mai „decontractat". Disocieri similare ar trebui făcute cu privire și la alte formațiuni politice și programe ale dreptei naționaliste, în funcție de profilul fiecăreia. Pe de altă parte, comunismul a rămas să fie cîntărit cu măsuri diferite, punîndu-se în evidență generozitatea proiectului, substanța sa umanistă, chiar atunci cînd *faptele* ofereau un cu totul alt spectacol. Comuniștii francezi sau foștii comuniști italieni pot ajunge astăzi la guvernare fără a provoca mari frămîntări de conștiință în opinia publică, în schimb asocierea la putere, pentru o scurtă perioadă, a „mișcării sociale italiene" (descendentă, în registru moderat, a fascismului antebelic, el însuși mai puțin radical decît nazismul) a stîrnit nenumărate neliniști și proteste, după cum în Franța Frontul Național este practic exclus din jocul politic, dreapta neacceptînd să colaboreze cu el (atitudine de altfel întru totul onorabilă), în timp ce Partidul Comunist, pe deplin integrat în jocul politic, întărește rîndurile stîngii, și astfel o stîngă minoritară poate ajunge la putere, iar o dreaptă majoritară riscă să se instaleze durabil în opoziție.

Preocupată să combată fascismul, stînga nu s-a grăbit să denunțe ororile comunismului, oricum nu a făcut-o în măsura în care ar fi fost decent să o facă, în acord cu propriile-i convingeri democratice. Tratarea prea severă a comunismului risca să dea apă la moară dreptei și extremei drepte. În prezent, se conturează o modificare de tactică, generată de temerea recuperării și exploatării la dreapta (evident, împotriva valorilor de stînga) a unor fărădelegi care nu mai pot fi negate, nici minimalizate. Așa încît, stînga oferă acum propriul său bilanț — deloc favorabil în ansamblu — al experimentului comunist (responsabil, potrivit unor investigații recente, de extermi-

narea a aproape 100 de milioane de oameni). Distincția comunism–nazism nu și-a pierdut însă întru totul funcționalitatea. Crimele comuniste, oricît ar fi de grave, și la orice număr s-ar ridica, sînt considerate totuși, de autorii de stînga, ceva mai puțin grave decît crimele naziste (cu argumente asupra cărora nu are rost să ne mai oprim, fiindcă nu istoria reală conduce jocul, ci ideologia).[22]

În sfîrșit, al doilea război mondial a înscris o pagină tragică în istoria evreilor. Nimic mai firesc, în acest sens, decît „ne-uitarea". Ceea ce ne preocupă însă acum este exclusiv funcția politică a discursului istoric. Din acest punct de vedere, puternica actualizare a holocaustului și a vinovățiilor respective (de departe aspectul cel mai mediatizat în prezent al perioadei) oferă, în competiția politică, un atu evreilor din întreaga lume, ca și statului Israel. Radicalizarea discursului despre anii războiului și îndeosebi insistența asupra culpabilităților nu pot fi separate de un proces în curs de radicalizare ideologică și religioasă, prin afirmarea tot mai apăsată, în unele medii, a specificității evreiești. Acest proces, de altfel relativ, care întîmpină și rezistențe, a condus la rezultatul ultimelor alegeri din Israel, la înclinarea, limitată dar efectivă, a balanței în favoarea elementelor tradiționaliste și puțin dispuse la compromis. Cert este că evreii înțeleg să-și facă auzită vocea, mai distinct și mai apăsat, și, în astfel

[22] Denunțarea dinspre stînga a crimelor comuniste și-a aflat expresia recentă în masivul volum *Le Livre noir du communisme : crimes, terreurs, répressions* (autori : Stéphane Courtois, Nicolas Werth, Jean-Louis Panné, Andrzej Packowski, Karel Bartosek și Jean-Louis Margolin), Robert Laffont, Paris, 1997. A se vedea și dosarul publicat în jurul acestei cărți de revista *L'Express*, în numărul din 6–12 noiembrie 1997, pp. 44–58.

de situații, un plus de dinamism politic dinamizează inevitabil și istoria. Se adaugă și dificultățile problemei palestiniene. Pe cît de incontestabil pentru imaginea evreilor este argumentul celui de-al doilea război mondial (unde nu au cum să apară altfel decît ca victime inocente, în timp ce toți ceilalți au destule să-și reproșeze), pe atît de contestată este politica actuală a Israelului în Orientul Apropiat. Actualizarea unei imagini valorizante are și funcția de a estompa imagini prezente mai puțin favorabile.

În chip paradoxal, al doilea război mondial poate fi folosit totuși și împotriva evreilor. Manifestarea cea mai caracteristică a acestei orientări o constituie tratarea „revizionistă" a evenimentelor. Autorii „revizioniști" nu neagă antisemitismul nazist, nici lagărele de concentrare, nici faptul că mulți oameni au pierit în aceste lagăre (dar simțitor mai puțini, în opinia lor, decît exprimă cifrele oficiale). Ei neagă însă existența unui proiect de exterminare, a unei exterminări voite și desfășurate sistematic, și, cu deosebire, a camerelor de gazare. Substanța ideologică a unei asemenea reelaborări nu poate fi ocolită. Mai întîi, represiunea nazistă își pierde caracterul excepțional, atrocitățile comise în vremea războiului, de toate părțile în conflict, fiind așezate cam pe același plan. Apoi, atît democrațiile occidentale, cît și propaganda evreiască în particular sînt acuzate că au mințit în această privință (începînd cu procesul de la Nürnberg).

Nu am făcut decît să examinăm foarte sumar un fascicol de interpretări privitoare la cel de-al doilea război mondial. Se înțelege că tabloul este incomparabil mai amplu, mai divers și mai nuanțat. O tratare detaliată ar fi pus în lumină nenumărate linii ale unui nesfîrșit spectru istoriografic și ideologic. Dar chiar o privire rapidă ne

dovedește că, în plan mental, războiul încă nu s-a terminat. Orice am spune despre el ne situează automat într-o zonă sau alta a ideologiilor și a confruntărilor politice actuale. De aceea, trebuie să fim conștienți de faptul că orice „adevăr absolut“ care ni se inoculează cu privire la acest război reprezintă (indiferent de gradul de adevăr efectiv pe care îl conține) *și* o tentativă de manipulare politică.

Adevăr? Ficțiune? Sau, pur și simplu, Istorie?

„— Nu pot crede cele ce-mi spuneți. Ce va zice istoria?
— Istoria va spune minciuni, ca întotdeauna.“

Acest schimb de replici din *Discipolul diavolului*, piesa lui George Bernard Shaw, nu lasă istoriei prea multe șanse de a se întîlni cu adevărul.

Să aibă dreptate paradoxalul irlandez? La limită, are, fără îndoială. Prea multe interese se susțin prin istorie, pentru ca tentația minciunii sau, exprimîndu-ne mai puțin abrupt, a deformărilor, brutale ori subtile, să nu se manifeste. Istoria mai și minte.

Vocația ei este totuși adevărul. Orice istoric demn de acest nume caută adevărul, și orice persoană interesată de istorie dorește de asemenea să afle adevărul. Dificultatea derivă din faptul că ceea ce numim „adevăr“ nu poate fi decît parțial și orientat. Atunci cînd sursele sînt insuficiente, istoricul nu este în măsură de a formula decît *ipoteze*, și corect este să recunoască acest lucru. Atunci cînd sursele sînt suficient de „acoperitoare“, materialul faptic poate fi mai bine ținut sub control, dar faptele în-

sele se îmbină în *scenarii*, iar scenariile pot fi nenumărate. Și chiar dacă ar exista posibilitatea (dar nu există) unui scenariu universal acceptat, rămîne problema unghiului de privire, inclusiv a judecății morale. În viață, sînt învingători și învinși. Același scenariu istoric îi cuprinde pe unii și pe alții, dar ceea ce este adevăr pentru o parte devine, inevitabil, neadevăr pentru cealaltă.

Am asistat recent la o conferință despre Imperiul Roman susținută de Jean-Pierre Martin, profesor la Sorbona. Teza, înfățișată documentat și convingător, a fost aceea a unui imperiu care a putut să dureze, atîtea secole, între limite aproape neschimbate, deoarece nu a mizat pe forța brută, ci pe forța de convingere. Romanii nu au impus nimic în provinciile cucerite: nici limbă, nici religie, nici mod de viață. Administrația provincială era redusă la minimum, ca și efectivele militare. A fost și rămîne un *model de integrare* reușit, tocmai fiindcă nu a impus, ci, pur și simplu, a convins.

Însă un compatriot al lui Jean-Pierre Martin, renumitul istoric al Galiei, Camille Jullian, judecase lucrurile exact în sens contrar. În lucrarea *De la Gaule à la France. Nos origines historiques* (1923), el nu ezita să pună în evidență „brutalitatea cuceririi romane“, denunțînd servilismul nemotivat al admiratorilor Romei. Imperiul Roman nu ar fi fost decît „o decadență care a condus la o catastrofă“. „Să nu mi se mai vorbească de « geniul latin » — se indigna istoricul francez —, să nu se facă din Franța eleva și moștenitoarea acestui geniu. Ea este altceva și valorează mai mult.“ Iar acest altceva însemna continuitatea cu Galia preromană.

Cele două interpretări, fiecare avîndu-și adepții săi, exprimă, evident, ideologii distincte. Prin Camille Jullian vorbește naționalismul francez, și cu atît mai răspicat cu

cît momentul era al unei Franțe victorioase la sfîrșitul primului război mondial. La fel judecă lucrurile, în sens autohtonist și naționalist, și partizanii români ai dacilor; unii dintre ei nu-i iartă nici acum lui Traian victoria din anul 106! Prin Jean-Pierre Martin, dimpotrivă, se afirmă ideologia construcției europene, spiritul său democratic și integrator. Cu înțelepciunea vechilor romani va trebui înfăptuită Europa confederată de mîine!

Iată, așadar, o istorie bine cunoscută în datele ei concrete, la care participă învingătorii și învinșii. Unde este dreptatea, unde este adevărul? În orice situație se întrevede și o perspectivă a „celuilalt". Există și învinși în istorie, există și posibilități eșuate, despre care se vorbește de regulă mai puțin decît despre învingători sau despre proiectele validate de timp. Nu înseamnă, de pildă, că punem sub semnul întrebării valorile și impactul istoric al civilizației americane dacă ne amintim că ea s-a extins totuși, cel puțin într-o primă fază, în detrimentul indienilor autohtoni. Vom avea de consemnat întotdeauna puncte de vedere, fie și minoritare și abia perceptibile din înălțimile istoriei, pentru care adevărul proclamat nu este adevăr.

Să nu căutăm consensul în istorie. Nu îl vom găsi. Paradoxul este că progresul istoriografic nu numai că nu ne apropie, dar ne îndepărtează de proiectul unei istorii definitive. Știm tot mai mult. Știm probabil *prea mult*. Și știm tot mai puțin cum să legăm ceea ce știm. Guizot vorbea despre o „sută de feluri" de a face istoria, dar era încă o istorie relativ omogenă, privită din o sută de unghiuri. Astăzi avem o sută de istorii distincte, privite fiecare din o sută de unghiuri. O teorie unificată este mai ușor de realizat atunci cînd nu se știe prea mult. Sfîntul Augustin a putut să adune, cu eleganță, esențialul cunoașterii istorice, într-o elaborare coerentă. Au putut să o facă

mai tîrziu Vico, Hegel, Marx. Amplificarea și „parcelarea“ istoriei fac astăzi, desigur nu imposibilă — fiindcă în istorie nimic nu este imposibil —, dar din ce în ce mai problematică, imaginarea unor noi construcții globale. Secolul al XIX-lea a fost puternic tentat de filozofia istoriei; înclinarea sa scientistă s-a întîlnit cu o istorie încă susceptibilă de a fi ținută sub control. Secolul al XX-lea, dimpotrivă, marchează un reflux sub acest aspect; spiritul său, și așa relativist, se conjugă cu o istorie care a devenit derutant de complexă. Marile tentative teoretice ale acestui secol au deja un aer desuet și, de altfel, în ciuda succesului de public, au fost aprig contestate de specialiști însă din primul moment. Așa s-a întîmplat cu teoriile lui Spengler și ale lui Toynbee. Toynbee este incomparabil mai erudit decît Sfîntul Augustin, sau chiar decît Hegel sau Marx. I s-a reproșat însă tocmai neaderarea istoriei la schema lui atît de seducătoare. Creatorul de sistem nu are nici o vină. Oricît de multe ar ști și oricît de impresionantă i-ar fi capacitatea de sinteză, el nu mai poate aduna și îmbina totul în mod convingător. Istoria a devenit prea mare. La capătul atîtor progrese segmențiale, trebuie să mărturisim că nu știm nimic cu adevărat esențial despre mecanismul intim al istoriei și despre sensurile ei. Sfîntul Augustin știa mai mult sau avea sentimentul că știe mai mult. Dar cum să mergem mai departe? Ne lovim de misterul însuși al destinului umanității.

Ar fi timpul ca istoricii să-și lepede starea de inocență, întreținută de iluziile scientiste, pentru a deveni conștienți de constrîngerile și de limitele cărora demersul lor nu poate să nu li se supună. Relativismul care decurge de aici trebuie asumat, nu fiindcă aceasta ar fi condiția ideală a istoriei (firește că nu este!), ci fiindcă, pur și simplu, este condiția ei incontumabilă.

Conștientizarea relativismului nu înseamnă însă renunțare. Ar trebui să însemne, dimpotrivă, acutizarea conștiinței profesionale. Tocmai fiindcă reconstituirea trecutului trece prin atîtea filtre deformante, de la structurile permanente sau fluide ale imaginarului la jocul ideologiilor sau la imperativele momentului politic, aplecarea spre ceea ce a fost pretinde rigoare conceptuală și metodologică. Lăsată în voia ei și ademenită de nenumărate cînturi de sirenă, istoria riscă să o ia razna! Ea trebuie ținută în loc, atît cît poate fi ținută, printr-o definire fără echivoc a regulilor meseriei. O metodă fermă nu va conduce la adevăruri incontestabile, dar va menține totuși investigația între limitele unor ipoteze și scenarii plauzibile, ale unei dezbateri rezonabile și inteligibile.

Istoria este un inepuizabil joc cu trecutul. Rămîne să-l facem cît mai inteligent și mai sugestiv. Să nu fim dezamăgiți de imposibilitatea unei versiuni ultime. Istoriile pe care fără încetare la recreăm sînt mai variate și mai stimulante decît univoca și nu prea convingătoarea istorie efectivă. Ele ne însoțesc în drumul *nostru*, ne ajută să ne precizăm proiectele, să ne înțelegem pe noi înșine. Poate că istoria spune pînă la urmă mai puțin decît am dori despre trecut, dar spune cu siguranță foarte mult despre spiritul uman, despre neliniștile, căutările și speranțele sale.

Cuprins

Ceea ce numim îndeobște *istorie* nu este, în raport cu realitatea, decît o narațiune simplificată, dramatizată și învestită cu sens. Ea filtrează trecutul, îl adaptează și îl deformează, trecîndu-l prin sita imaginarului și structurîndu-l în sensul ideologiilor prezentului.

În acest eseu despre condiția istoriei, profesorul Lucian Boia și-a propus să deslușească regulile potrivit cărora se petrece deplasarea dinspre real spre imaginar, dinspre unica istorie care a fost spre multitudinea de reconstituiri posibile. Sistemul de interpretare aplicat cazului românesc în *Istorie și mit...* (Humanitas, 1997) este extins acum la scara întregii istorii.

Alte apariții 1998 în aceeași serie

LYNN HUNT (ed.) **Noua istorie culturală**

PAUL THOMPSON Voci din trecut: istoria orală

ISBN 973-28-0851-9

Foto copertă: LIVIU ANZULATO